

Российский государственный гуманитарный университет

Orientalia et **Classica**

Труды Института восточных культур и античности

XXXII

**История и культура
традиционной
Японии**

●Orientalia et Classica



Russian
State University
for the Humanities

● **Orientalia**
et Classica
Papers of the Institute of Oriental
and Classical Studies

Issue XXXII

History and Culture of Traditional Japan 3

Moscow
2010

Российский
государственный гуманитарный
университет

● **orientalia**

et Classica

**Труды Института восточных культур
и античности**

Выпуск XXXII

История и культура традиционной Японии 3

Москва
2010

УДК 008.001(520)
ББК 63.3(5Япо)я43
И 90

При поддержке Японского фонда

Orientalia et Classica:
Труды Института восточных культур и античности

Выпуск XXXII

Под редакцией И. С. Смирнова

История и культура традиционной Японии

Ответственный редактор А. Н. Мещеряков

Художник Михаил Гуров

ISBN 978-5-7281-1137-5
ISBN 978-5-0862-0330-5

© Российский государственный
гуманитарный университет, 2010
© Институт восточных культур
и античности, 2010
© Издательство «Наталис», 2010

Предисловие

Настоящий сборник составлен на основе материалов 12-й ежегодной конференции «История и культура Японии», состоявшейся 15—17 февраля 2010 г. в РГГУ. Число «двенадцать», как это известно, имеет большое символическое значение для всех стран Дальнего Востока, ибо знаменует собой малый календарный цикл. И вот этот цикл завершен. Изменилось ли что-нибудь в отечественной японистике за это время? Я даю на этот вопрос положительный ответ.

Первая конференция проводилась в 12—13 мая 1999 г. в стенах московского Института востоковедения РАН. Стояла не по-весеннему холодная погода, участники кутались в шарфы и даже куртки. Страна еще не опомнилась от дефолта, зарплату платили редко, иногородний участник был всего один. С тех пор конференция перебралась в РГГУ, ее постоянным месяцем стал февраль. В феврале всегда холодно, но зато и топят тоже всегда.

Если на первой конференции было представлено 15 докладов, то в 2010 г. — более 40. На первых конференциях молодые исследователи практически отсутствовали, теперь их было много. Иногородний «десант» оказался тоже велик: Санкт-Петербург, Владивосток, Хабаровск, Челябинск, Киев, Киото, Хиросима, Аомори...

Конференция едва «поместилась» в три дня, хотя всегда удавалось уложиться в два. Немалое количество «интересантов» (по моим грубым подсчетам, конференцию посетило около 150 человек) дарило надежду, что наши штудии интересны не только самим докладчикам.

Все это не может не радовать, ибо конференция замышлялась как форум, в котором могли бы принять участие исследователи разных поколений, городов и школ. Иными словами, стояла задача по повышению плотности информационной японистической среды. И эту задачу можно считать отчасти выполненной, хотя, разумеется, простор для развития остается всегда. Это касается не только коли-

чества, но и качества. Хочется верить, что новый «малый» цикл принесет нам и новые радости. А про «полный» шестидесятилетний цикл и говорить нечего...

Итак, мы имеем то, что имеем. В этом сборнике представлены работы самой широкой тематики: от древнего буддизма до современного «телефонного романа», от средневековых законов до становления военной разведки, от легенд о знаменитой поэтессе Оно-но Комати до восприятия японцами собственного тела. Надеюсь, что сборник не разочарует взыскательного читателя, который найдет в нем много новых свежих идей и сведений.

А. Н. Мещеряков

Учение о священном слове в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай

Н. Н. Трубникова,

зам. главного редактора журнала «Вопросы философии»,
преподаватель ИВКА РГГУ

О святости слова, устного и письменного, рассуждают многие японские авторы разных школ и традиций. Среди них и те, кто работает со словом как таковым, — поэты, писатели, знатоки литературного мастерства, наставники каллиграфии, — и те, кто занимается «священным»: обрядами, обращенными к богам *ками* или к буддам. И в буддизме, и в *синто*: слова составляют только часть обряда, но роль их очень важна¹.

Конечно, для буддистов священны все слова Будды. Его учение, Дхарма, почитается как одно из «Трех Сокровищ» — в том же ряду, что сам Будда и его община. Не только сутры, то есть проповеди Просветленного, но и толкования к ним, и другие памятники буддийского канона исследователи справедливо называют «священными текстами». И всё-таки слова, в том числе и слова канона, в рамках этого учения могут делиться на обычные — и «чудесные» 霊, *рэй*, 妙, *мё*; «истинные» 真, *син*, и т. д.

Можно условно выделить **три подхода к «священному слову»** в японской буддийской мысли начиная с появления первых ее памятников в IX в.

1) «Слово-заклятие». Особые слова имеют непосредственную чудотворную силу. Таковы мантры 印, *ин*, «слова-печати», и их сочетания, дхарани 陀羅尼, *дарани*. В сутрах они даются не затем, чтобы что-то сообщить, разъяснить, а чтобы напрямую помочь страдающим существам. Их нельзя перевести на иной язык: в текстах китайского канона, принятого в Японии, санскритские мантры и дхарани транскрибируются иероглифами или пишутся буквенным письмом «сидхам» 悉曇, *ситтан*. Учение о таких словах разрабатывал, прежде всего, Ку:кай 空海 (774—835). О них писали также Какубан 覚鑊 (1095—1143) и другие наставники школы Сингон². Собственно, ее название — 真言宗, «школа Истинных слов» — указывает на то, что для неё мантры составляют главный предмет изучения. Осваивать их здесь тре-

буется не только практически — учиться правильно произносить и писать, надлежащим образом применять в обряде. Нужно еще и владеть теорией: понимать, что происходит, когда посвященный монах приводит в действие то или иное заклятие, как при его посредничестве вселенское сострадание Будды доходит до отдельного живого существа.

К этому подходу я бы отнесла и те случаи, когда в качестве особых слов выделяются не мантры, а величания. Чтобы произносить их, не нужно посвящений и особого обучения; это и считается их преимуществом. Так, приверженцы «Чистой земли» учат, что будда Амитабха обещал спасение из мира страданий каждому, кто «призовет его по имени», то есть скажет: «Слава будде Амитабхе!» 南無阿弥陀仏, *Наму Амида буцу*.

2) «Книга-святыня». Будда проповедовал в разное время для разных слушателей, а потому одни его речи содержат предварительные наставления, другие же возвещают истину как она есть. Этот подход вслед за китайскими наставниками школы Тяньтай разрабатывал Сайтё: 最澄 (767—822), основатель японской школы Тэндай. Как и для них, для него «Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы», она же «Лотосовая сутра»³, — священный текст по преимуществу. В ней содержится то высшее знание, которое делает Будду Буддой, а человеку позволяет стать буддой⁴. Следовать Чудесной Дхарме для Сайтё: и его продолжателей в школе Тэндай значит не просто читать, переписывать, изучать и проповедовать сутру, но и постоянно хранить ей верность в каждом своем поступке, защищать ее от клеветы, быть может, терпеть ради этого горе и унижение, — и не презирать никого из невежд и гонителей, ибо, согласно сутре, все они тоже станут буддами⁵. Еще резче этот подход выражен у Нитирэн 日蓮 (1222—1282). По его учению, сутру надо «читать всей плотью» 色読, *сикидоку*; кто не считал сутру написанной именно для него и про него самого, кто не шел на смерть за нее — тот не верил в нее по-настоящему⁶.

Похожий взгляд на другие сутры в японском буддизме проследить трудно. Хотя у большинства школ были свои основополагающие тексты (сутры или трактаты), **почитание** текста нигде не было развито настолько, как в школах Тэндай и Нитирэн. Надо сказать, что эти две школы не чужды и первого подхода. И Нитирэн с его учениками, и многие учителя школы Тэндай в XIII в. и позже выделяли величание сутры как особенно действенный и простой обряд. Для него требуется лишь повторять слова «Слава Сутре о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы!» 南無妙法蓮華經, *Наму Мё:хо Рэнгэ-кё:*.

3) «Всюду слово Будды». Коль скоро «природу будды» имеет всё в мире, то слово Будды можно расслышать в любом звуке — будь то шум волн, крики птиц или людские речи, даже сколь угодно глупые или злые. Прочесть как буддийский священный текст можно и любой узор облаков или трав, и любую книгу, о чём бы она ни была написана. Начало этому подходу положил опять-таки Ку:кай. К концу XI в. он был перенят и школой Тэндай, а с конца XII в. отчасти также и школами Дзэн.

В этой статье мне бы хотелось обсудить взгляд на священное слово в одной из самобытных традиций японского буддизма: она развивалась внутри школы Тэндай, хотя Ку:кай и Какубан из школы Сингон вполне могут считаться ее предтечами. Ее принято называть «традицией исконной просветленности».

Традиция «исконной просветленности» школы Тэндай

В широком смысле традицией «исконной просветленности» 本覚, *хонгаку*, в японском буддизме называются все учения, где речь идет о «природе будды» в живом существе, о «зародыше будды» и т. д.⁷ В узком смысле «учением об исконной просветленности» 本覚法門, *хонгаку хо:мон*, или же «философией исконной просветленности» 本覚思想, *хонгаку сисо:*, называют учение, разработанное в школе Тэндай в XI—XII вв. и записанное в XII—XIII вв.⁸

Я перечислю главные тексты, где изложено это учение⁹.

«Собрание главных нитей исконной основы» 本理大綱集, «Хонри дайко:сю:», приписывается Сайтё:, на деле составлено, вероятно, в первой пол. XII в.¹⁰ «Собрание» — краткий учебник, в нём обсуждаются основы теории Тэндай. Всего рассмотрены четыре темы:

1) Будда Шакьямуни первичен, все другие будды вторичны по отношению к нему, потому что именно он проповедует Дхарму;

2) Все учения едины: внешне они разнятся потому, что соразмерны разным временам, но все времена сходятся в одно внутри «единого века Будды»;

3) Миры людей, будд, богов, «подземных узников», «голодных духов», животных и все остальные миры, в которых возможно переродиться по закону воздаяния, проникают один в другой;

4) Обряды почитания «Лотосовой сутры», величания будды Амида и созерцания знака «А» (см. ниже) по смыслу едины друг с другом¹¹.

«Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы» 天台法華宗牛頭法門要纂, «Тэн-

дай Хоксэ-сю: Годзу: хо:мон ё:дзан», приписывается Сайтё:, составлена, вероятно, во второй пол. XII в. Сюда вошли короткие отрывки на разные темы, связанные с обоснованием обрядов школы Тэндай, прозаические и стихотворные рассуждения о том, что «ложные страсти — это и есть бодхи», «рождения и смерти — это и есть нирвана»¹².

Следующие четыре текста относятся к первой пол. XIII в.

«Развернутая похвала исконной просветленности» 註本覺讚, «Тю: хонгаку-сан», приписывается Рё:гэн 良源 (912—985). Это стихотворное величание Будды, Учения и Общины, пребывающих в исконно-просветленном сердце человека.

«Толкование к похвале исконной просветленности» 本覺讚釈, «Хонгаку-сан-сяку», приписывается Гэнсин 源信 (942—1017). Здесь дан комментарий к «Развернутой похвале...» в виде беседы наставника с учеником¹³.

«Тридцать четыре заметки» 三十四箇事書, «Сандзю:сика-но котогаси», приписываются Гэнсин. Этот справочник по учению Тэндай состоит из 34 статей по отдельным терминам («сознание», «неведение», «три тела будды» и др.) и тезисам, таким как «рождения и смерти — это нирвана», «травы и деревья становятся буддами», «мир будды и миры живых существ не растут и не убывают», «время чтения — это и есть прекращение заблуждений»¹⁴.

«Созерцание истинной сущности» 真如觀, «Синнёкан», приписывается Гэнсин. Здесь даются наставления для мирян по созерцанию «истинной сущности», она же «исконная просветленность»; такое созерцание здесь описано как универсальный обряд, столь же простой, как молитва к будде Амида, но более действенный¹⁵.

Во второй пол. XIII в. появляются еще два текста, по объему они намного крупнее предыдущих.

«Наследие храма Сючань» 修禪寺決, «Сюдзэндзи-кэцу», приписывается Сайтё:. Здесь подробно рассказано о том, как и чему Сайтё: учился в Китае в школе Тяньтай¹⁶.

«Пестрое собрание подвижничьего света» 漢光類聚, «Канко: руйдзю:», приписывается Тю:дзин 忠尋 (1065—1138). По содержанию это действительно самое пестрое из перечисленных сочинений, оно содержит разнообразные сведения об истории школ Тяньтай и Тэндай, а также об их учении.

Кроме названных текстов, к традиции хонгаку школы Тэндай относится еще около двух десятков сочинений.

По большей части все памятники традиции хонгаку состоят из коротких отрывков; часто один и тот же фрагмент входит в разные

подборки. Вероятно, поначалу это были заметки на «разрезной бумаге», *киригами*, позже сведенные в сборники. Такие заметки делались в храмах школы Тэндай на горе Хизэй по ходу занятий учителя с учеником и в пору подготовки учеников к школьным испытаниям. Названные тексты, на мой взгляд, привлекательны для исследователя именно как школярские: в них даются ответы на вопросы, что такое сознание, что такое неведение, где у человека «сердце», что будет, если все люди станут буддами, и пр. В подлинных сочинениях Сайтё: или Гэнсин подобные вопросы не рассматриваются — видимо, считается, что ответы на них и так известны возможному читателю.

В качестве особой традиции эту группу памятников выделил Симадзи Дайто: 島地大等 (1875—1927) в 1920-х гг. Он оспорил авторство нескольких текстов, входивших в собрания трудов Сайтё:, Рё:гэн, Гэнсин и других мыслителей IX—XI вв., и показал, что эти сочинения представляют собой записи устной традиции Тэндай конца эпохи Хэйан, сделанные на рубеже эпох Хэйан и Камакура. Их общая тема — «исконная просветленность» любого живого существа. По Симадзи Дайто:, это «высший взлет мировой буддийской мысли»; До:гэн, Синран, Нитирэн и другие знаменитые мыслители XIII в., основатели так называемых «школ эпохи Камакура», вышли как раз из традиции Тэндай, и их идеи вторичны по отношению к «философии исконной просветленности». Против такого подхода на протяжении XX в. не раз возражали приверженцы камакурских школ. Они воспроизводили доводы, уже звучавшие в спорах между буддийскими школами начиная с XIII в.: что, признавая всякого человека «исконно просветленным», школа Тэндай якобы отрицает важность буддийского подвижничества и безразлично относится к истине и заблуждению, к добру и злу и т. д. В конце 1980-х гг. сторонники «критического буддизма» (Хакамая Нориаки 袴谷憲昭, Мацумото Сиро: 松本史郎) резко критиковали традицию *хонгаку*, говоря, что она противоречит самой сути буддизма (отрицанию самости, «я») и обосновывает идеологию «национального самодовольства», так много повредившую японцам. На эту критику, в свою очередь, отвечали многие японские историки буддизма¹⁷. Из работ на европейских языках по традиции *хонгаку* школы Тэндай особенно важны исследования Рубена Хабито и Жаклин Стоун¹⁸.

Главные установки традиции *хонгаку* школы Тэндай, на мой взгляд, таковы:

— Непросветленное живое существо тождественно будде не только внутренне, на уровне неизменной сущности, но и внешне, на уров-

не изменчивых явлений. Собственная неповторимая исключительность каждого существа, будь то человек, бог или муравей, не разобщает его с другими существами, а, наоборот, объединяет с ними: ведь она и есть природа будды в нём и в них. Это тождество не нужно выявлять путем обряда (как учат школа Сингон и многие наставники Тэндай), достаточно просто признать его.

— Признать его нужно затем, чтобы сострадательно заботиться о других существах и принимать от них сострадательную заботу; никто из обитателей всех десяти миров не грешен и не глуп настолько, чтобы быть неспособным идти по пути сострадания.

— Признание тождества человека с буддой всякий раз опосредуется «именами и знаками», то есть книгами или наставлениями, полученными от других людей (или от богов, или еще от кого-то — а в конечном счете от Будды). Главная из книг — конечно, «Лотосовая сутра», но ее учение можно вычитать и в других книгах, буддийских и небуддийских.

— Закон Будды клонится к закату вместе со всем мирозданием — но внутри этого времени, в сознании каждого человека сосуществуют разные времена и разные законы. А значит, не только разные люди нуждаются в разных учениях, но и отдельный человек склоняется то к одним, то к другим взглядам, сочетает в своем уме различные, иногда даже взаимоисключающие установки. Успеха при этом может достигнуть не тот, кто выбирает из всего множества взглядов один верный — вневременного верного взгляда нет, — а тот, кто собирает все взгляды в едином созерцании.

— Из обрядов хорош тот, который уместен для данного человека в нынешнюю пору его жизни. По смыслу все обряды едины, а по виду — приспособлены к потребностям разных людей; осуждать чей-то чужой обряд так же глупо, как пытаться предлагать свой всем людям на все случаи жизни. Если же сосредоточиться на этом едином смысле обряда — на тождестве подвижника с буддой, — то можно из какого угодно бытового занятия сделать себе свой собственный обряд.

Учение об «исконной просветленности» школы Тэндай восходит к нескольким текстам китайского буддийского канона, причем не только к сутрам («Лотосовой», «Сутре о Нирване», «Сутре цветочного убранства» и другим), но и к трактатам, созданным в Китае, — прежде всего, к «Трактату о пробуждении веры в Махаяну» 大乘起信論, кит. «Дачэн цисинь-лунь», яп. «Дайдзэ: кисин-рон»¹⁹. Сутры в традиции хонгаксу читаются исходя из установок этого трактата. В нем впервые встречается и само понятие «исконная просветленность», кит. бэньцзюэ.

«Четыре благородные истины» буддийского учения гласят: есть страдание, есть его причина, есть прекращение страдания и есть путь к прекращению страдания. В «Трактате о пробуждении веры» эти четыре истины получают новое прочтение: есть исконно-просветленное сознание, есть его помраченность, непросветленность, есть начатое и длящееся движение к просветлению и есть окончательное просветление. Тем самым раскрывается главное положение Махаяны — что сансара, круговорот рождений и смертей, тождествен нирване, успокоению.

Китайскими основоположниками традиции хонгаку были наставники школы Тяньтай, а именно Тяньтай Чжи *天台智顗* (538—597) и Мяолэ Чжаньжань *妙樂湛然* (711—782). Неменьшую роль в ее становлении сыграли мыслители школы Хуаянь²⁰, в том числе Гуйфэн Цзунми *圭峯宗密* (780—841), а также учителя школы Чжэньянь²¹ VIII в. — Букун *不空* и Исин *一行*. Однако сложилась эта традиция не в Китае, а уже в Японии, во многом под влиянием японской школы Сингон.

Для памятников традиции хонгаку характерно достаточно вольное обращение с текстами канона (и с сутрами, кроме «Лотосовой», и с китайскими трактатами). Часто встречаются неточные или полностью вымышленные цитаты, ссылки на источники, не известные из сочинений других авторов²². Такой подход не означает пренебрежения к буддийскому канону; он имеет свои обоснования, и о них я скажу ниже.

Тема «священного слова» обсуждается почти в каждом тексте традиции «исконной просветленности» школы Тэндай. Здесь можно найти примеры всех тех трех подходов, о которых я говорила выше. О «знаке А», самой простой мантре, основе всех других мантр, идет речь в «Собрании главных нитей исконной основы»; здесь же доказывается, что истины «Лотосовой сутры» содержатся в любом буддийском тексте, а она, в свою очередь, содержит мысли более ранних текстов, уступающих ей по совершенству. С другой стороны, в «Толковании к похвале исконной просветленности» говорится, что «Лотосовая сутра» всё-таки заслуживает особого почитания: хотя и в других книгах можно прочесть то, что сказано в ней, но именно она сообщает новый, истинный смысл всем сутрам, бывшим до нее. Особая сила слова «Чудесная» *妙*, *Мё*; в заглавии сутры обсуждается в «Наследии храма Сючань».

В «Тридцати четырех заметках» в заметке 32-й разбирается тезис: «Время чтения — это и есть прекращение заблуждений» *誦時即斷惑*. Докудзи соку даннаку. По учению об «исконной просветленности», решающий шаг для выявления своей просветленной при-

роды человек делает как раз в тот миг, когда впервые знакомится с «именами и знаками» буддийского учения:

«Еще не настал рассвет того дня, когда ты встретишься с записями учения, — и ты заблуждаешься насчет хорошего и дурного, не знаешь, где внешний угол, а где внутренний. Но вот, ты встретился с записью учения, — и твои мысли, возникшие до нынешнего рассвета, становятся тремя ядами: это алчность, глупость и гнев, это исконный корень круговращения рождений и смертей». Если все времена и все миры, от низших до высших, содержатся друг в друге, то существенной разницы между одним мгновением и всеми другими быть не может: один миг дурного житья невежды и один миг наилучшего подвижничества равнозначны. То единственное мгновение, которое можно выделить из этого ряда, — это мгновение, когда сострадание Будды дошло до данного мыслящего существа и было принято им. А именно это происходит, когда слушатель или читатель в первый раз встречается с Дхармой — и осознаёт всеобщее единство времен и миров. «Поняв это, останавливают то сердце, что до нынешнего рассвета еще имело склонности и предпочтения, и полностью поселяются в великом пристанище ровного равенства <...> Если в таком смысле читать правильное учение, вытягивать и выправлять сердце, то в это самое время и станешь буддой. Если не обрешь этого смысла, попусту истратишь дни и годы»²³.

Так или иначе, всякую работу со словом мыслители традиции *хонгаку* рассматривают в связи с подвижничеством 修行, сюгё:. Они обращают внимание не на священное слово само по себе, но на человека, который сосредоточивается на этом слове, созерцает его «сердцевину» — внутреннюю сущность, тождественную и «сердцу» того, что это слово обозначает, и «сердцу» самого созерцателя.

Ниже я хотела бы подробнее обсудить несколько отрывков из «Пестрого собрания подвижничьего света», которые тоже относятся к теме «святости слова». Но сначала расскажу о самом этом памятнике.

«Пёстрое собрание подвижничьего света»

«Пестрое собрание» приписывают Тю:дзин — монаху, возглавлявшему школу Тэндай в 1130-х гг. В самой книге приводится такое предание о ее происхождении. В 1128 г. Тю:дзин находился в одном из святилищ божества Санно:山王 — защитника горы Хиэй

и школы Тэндай. В промежутке между сном и бодрствованием монаху явился некий бог. Он сообщил, что Тю:дзин много потрудился ради записи учения Тэндай, и подтверждает, что именно Будда Шакьямуни, применяя «уловку», вложил в сердце монаха те наставления, которые он дал в своей книге (то есть в «Пестром собрании»). Эта книга и есть — Дхарма Будды в том ее виде, в каком она должна стать доступна людям «последнего века». Сам бог клянется защищать книгу и ее читателей, поэтому в заглавии должно звучать его имя. Вообще он пребывает на одном из небес, но сейчас явился в Японии в «измененном облики» 権現, гонгэн, и здесь его зовут Дзэнкан 禪漢. Первый знак его имени означает «созерцание». Второй знак вообще обозначает «Китай», «страну Хань» — или же «китайцев», «ханьцев». В китайских школах традиции Чань словом 漢, кит. хань, было принято называть учеников: возможно, в память о той ранней поре истории Чань, когда наставником был иноземец Бодхидхарма, а китайцы — его учениками. Итак, имя бога можно перевести как «учащийся созерцанию», «подвижник Чань». От книги будет исходить «свет» 光, ко:, этого бога, так что полное ее заглавие — «Пестрое собрание подвижничьего света».

Это же заглавие можно было бы перевести и как «Пестрое собрание китайского света». В эпоху Камакура, когда появилась эта книга и другие памятники традиции хонгакү, в Японии вообще возрождается интерес к Китаю — и древнему, и современному. Новое государственное устройство, сёгунат, нуждается в обосновании, и теоретическую опору для него камакурские мыслители ищут в том числе и в китайской философско-политической традиции — как когда-то, в эпохи Асука и Нара, в ней нашли основу для «государства законов». Во второй пол. XIII в. этот интерес поддерживается еще и тем, что от нашествия войск хана Хубилая в Японию бежит несколько китайских буддийских учителей из школы Чань, и их наставления, стихи и каллиграфические работы становятся знамениты в японской буддийской общине. Школа Тэндай откликается на новую волну китайского влияния тем, что заново излагает свою материковую предысторию — в «Наследии храма Сючань» и в «Пестром собрании». В обоих этих сочинениях прослеживается мысль: учение Чань (и его местное продолжение — Дзэн), якобы новое для японцев, на самом деле было здесь давно известно, составляло часть наследия, передаваемого в школе Тэндай.

Источником «Пестрого собрания» считаются так называемые «Сердцевинные сведения» 心要, кит. «Синьяо», яп. «Синъё:». Их приписывают Наньюэ Хуэйсы 南岳慧思 (515—577), учителю Тяньтая Чжи.

По преданию, Хуэйсы принял это наставление, войдя в «драгоценную ступу» будды по имени Многочисленные Сокровища — того будды древних времен, с кем в «Лотосовой сутре» беседует Шакьямуни. Чжии на основе «Сердцевинных сведений» будто бы составил «Махаянское прекращение неведения и постижение сути» 摩訶止觀, кит. «Мохэ чжигуань», яп. «Мака сикан», — главный текст, на котором основано подвижничество в школах Тяньтай и Тэндай. По преданию, Сайтё: получил от своего учителя Даосюя 道邃 наставления по «Сердцевинным сведениям» в последнюю ночь перед отъездом из Китая. «Пестрое собрание» представляет собой толкование на «Сердцевинные сведения», а значит, опосредованно и на «Махаянское прекращение и постижение».

Получается, что учение, которое излагает Тю:дзин в «Пестром собрании», можно понимать двояко. Или он получил его через длинную цепочку передачи, включавшую и Хуэйсы, и Чжии, и китайских учеников Чжии, и Сайтё:, и японских наставников школы Тэндай, — или же он принял учение прямо от Шакьямуни, чему свидетелем стал бог Дзэнкан. Как замечает Пол Гронер, из-за таких ссылок на прямое участие будды или божества в создании текста многие памятники традиции хонгаку вызывали сомнения — не только у наставников других школ, но и у тех монахов школы Тэндай, кто привык обосновывать свои рассуждения точными ссылками на канонические источники²⁴. С другой стороны, подобные ссылки встречаются в текстах, излагающих учение о божествах *ками*: например, «Записки об освящении дыханием Неба и Земли» (天地麗氣記, «Тэнти рэйки-ки», конец XIII — начало XIV в.), по преданию, содержат те наставления, которые государь Дайго в начале X в. получил от божества в дворцовом саду.

Вероятно, настоящим составителем «Пестрого собрания» был Дзё:мё: 靜明 (ум. 1286). Он принадлежал к семье Фудзивара, учился у Хангэн 範源 и Сюмпан 俊範 (ум. 1262). Возможно, «Хангэн» и «Сюмпан» — монашеские имена деда и отца Дзё:мё:. Если это так, то Дзё:мё: принадлежал к той части монахов Тэндай, у которой был обычай передавать учение от отца к сыну (они уходили в монахи сравнительно поздно, уже успев обзавестись семьей)²⁵. Кроме того, Дзё:мё: учился у Энни Бэнгэн 円爾辨圓 (1201—1280) и перенял у него учение Чань в том его изводе («Южном», «внезапном»), который учит «не опираться на письменные знаки». (Учение о созерцании, которое было принято в Тэндай раньше, относилось скорее к «постепенному», «Северному» Чань.) Энни Бэнгэн соединял «внезапное» учение Дзэн с учением Син-

гон, и в таком виде его наставления о «созерцании» были усвоены школой Тэндай²⁶.

Всё священное знание в «Пестром собрании» распределяется по «четырем уровням роста» 四種興廢, *сисю ко:хай*. Это:

- 1) «Прежние учения», бывшие до «Лотосовой сутры» 爾前, *нидзэн*;
- 2) «Врата следа», начальные главы «Лотосовой сутры» 迹門, *сякумон*;
- 3) «Исконные врата», заключительные главы «Лотосовой сутры» 本門, *хоммон*²⁷;
- 4) «Созерцание сердца» 觀心, *кансин*, оно же «прекращение неведения и постижение сути» 止觀, *сикан*.

Различие этих уровней рассматривается с разных сторон. Например, соотношение ложных страстей и просветления (санскр. *бодхи*) будет выглядеть так:

«Если установить значения посредством четырех уровней роста, то в прежних великих учениях ложные страсти — это не бодхи, а в великом учении врат следа ложные страсти — это и есть бодхи. В великом учении исконных врат ложные страсти — это ложные страсти, а бодхи — это бодхи, а в великом учении врат созерцания нет ни ложных страстей, ни бодхи»²⁸.

Тамура Ёсиро: предлагает такую цепочку: множественность на уровне сущности, «основы», и на уровне явлений, «дел» («прежние учения») → единство сущности и множественность явлений («врата следа») → единство сущности и отличное от него единство мира явлений («исконные врата») → исконно-коренное единство сущности и явлений («созерцание сердца») ²⁹.

Способности японцев «совершенны», как писал и Сайтё:³⁰, поэтому им и нужно «созерцание сердца», дающее знание наивысшего уровня. Правда, в других местах в том же «Пестром собрании» говорится, что обладателям «совершенных» способностей не нужно никакое подвижничество, даже и «созерцание сердца». «Совершенные способности», по «Пестрому собранию», бывают трех видов: к полноте понимания и подвижничества 解行具足, *гэгэ-гусоку*; только к вере и ни к чему большему 唯信無余, *юисин-муё*; только к слушанию без понимания 唯聞不解, *юимон-фугэ*³¹. По этой схеме, быть «совершенными» могут и монахи-книжники, и подвижники «созерцания», и верующие в будду Амида, и люди, которые только слушают какие-то учения, но не понимают их.

Тема «священного слова» в «Пестром собрании»

1. Вопрос о словесном выражении высшего знания. Согласно «Пестрому собранию», всякая работа сознания «прекращает неведение» и «постигает сущность» (*си-кан*). Иначе говоря, подвижничество здесь мыслится как всегдашнее состояние любого сознания. Подвижничество не означает какого-то совершенствования сознания, а означает, что сознающий человек применяет по назначению то сознание, какое имеет. При этом на разных уровнях знания, выразимого в словах, опыт *сикан* выражается по-разному: как избавление от наваждения («прежние учения»), как раскрытие истины в каждой из составных частей наваждения («врата следа»), как осознание изначальной истинности всех наваждений («исконные врата»: подобно тому как будда вечен в «историческом» Шакьямуни, сущность вечна в изменчивых явлениях). На следующей, четвертой ступени, при «созерцании сердца», приходит *сикан* как таковое — неведение прекращается и суть постигается в полной мере. Здесь уже нет знания отдельно от познаваемого предмета, они едины; видимость и истина здесь тоже соединяются.

Но как возможно передавать другим людям такое знание? Составители «Пестрого собрания», отвечая на этот вопрос, снова задействуют схему четырех уровней:

«Есть три разновидности словесных толкований. Первая — толкование имен с помощью имен. Вторая — применение имен для прояснения сущности. Третья — отдаление от слов ради толкования слов. Сутры, бывшие до “Цветка Дхармы”, — это врата такого учения, где истинно-действительное еще не ясно, и поэтому они только толкуют имена посредством имен. <...> Проповедь двух врат “Цветка Дхармы” — исконных врат и врат следа — это словесная проповедь, где имена применяются для прояснения сущности. <...> Врата Дхармы прекращения неведения и постижения сути — это словесная проповедь, где для толкования слов отдаляются от слов. Имя и сущность — не два, имена и учения даруют, пуская их в ход, не сдерживая. Поэтому такая словесная проповедь не может быть равна ни по имени, ни по свойствам прежним учениям, исконным вратам и вратам следа»³².

О знании, которое обрел Тяньтай Чжи, о «внутреннем свидетельстве», итоге его подвижничества, говорить можно — ведь путем «наследования», *кэцу*, этот итог передается в школах Тяньтай и Тэн-

дай от учителя к ученику. Он не выражается в словах и всё-таки каким-то образом содержится в них. Каким же образом? У любого живого существа высшее знание изначально присутствует в сознании: «Вне единого сердца не может быть отдельного от него внутреннего свидетельства»³³. «Немыслимая и невыразимая сущностная природа, собственная природа каждой вещи — это прекращение неведения. Различение и выявление зримого облика — это постижение сути»³⁴. Слова лишь наводят слушателя на то, чтобы он нашел в самом себе «Мудреца Тяньтая». По существу этот поиск — тот же самый, что и поиск будды, стремление осознать свое тождество с ним. Чжии при этом играет роль посредника — примерно такого же, каким при обряде выступает, например, бодхисаттва Фугэн или «светлый государь» Фудо:. Там подвижник сначала достигает единения с Фудо:, а затем уже через него соединяется с буддой. А здесь подвижнический опыт прежнего мудрого учителя передается ученику; посредничество мыслится не как чудесная помощь, а как приобщение к наследию школы.

Подобная передача знания мыслится как наиболее совершенная:

«При вручении наставлений во вратах учения — это временные наставления, которые следуют способностям, поэтому в Дхарме есть высокое и низкое. Наши прекращение и постижение — это поистине действительное значение сущности Дхармы, поэтому даже если люди с острыми и тупыми “корнями” подвижничают и упражняются вместе, сущность их деяний полностью одна и та же»³⁵.

Но как может человек с низкими способностями усвоить подвижнический опыт самого Чжии — не просто мудреца, но человека, принявшего «прекращение и постижение» от самого Будды Шакьямуни? Составители «Пестрого собрания» отвечают так:

«Изначально прекращение и постижение не доступны способностям обычных людей. Действительную основу не-двойственного прекращения и постижения раскрывают и проясняют в двух вратах. В случае высоких “корней” учат-преобразуют, показывая, что познаваемые предметы и знание — не два. В случае же тупых “корней” учат и преобразуют с помощью свойства существования, равно доступно всем. Но хотя двое врат отличаются друг от друга, сущностная природа прекращения и постижения, о которых они говорят, полностью одна и та же»³⁶.

«Созерцание сердца» проходит две ступени: 1) вступление в те врата, где мудрости и познаваемый предмет суть не-два 境智不二門, *кё:ти-фуни-мон*; 2) возврат к миру явлений, вступление в те врата, где ты сам тождествен с этим миром 還同有相門, *гэндо:-усо:-мон*. «Свойство существования, равно доступное всем» (*гэндо: усо:*) — это и есть «исконная просветленность», здесь она берется как нечто легко принимаемое, понятное даже «тупому» уму.

2. Соотношение устного и письменного слова. Вопрос, можно ли освоить буддийское учение по одним лишь книгам, без общения с наставником, был для школы Тэндай важен с первых лет ее существования. По этому вопросу Сайтё: резко разошелся с Ку:кай в 810-х гг. — после того, как несколько лет по возвращении из Китая они сотрудничали, обустроявая свои школы. Сайтё: признавал в Ку:кай лучшего знатока обрядов и готов был учиться у него. Но для Сайтё: считать обязательным личное обучение означало умалять значимость священных текстов, в том числе и «Лотосовой сутры». Ку:кай же сравнивал Сайтё: с недужным, который надеется излечиться без врача и лекарства, одним лишь чтением книг по врачеванию³⁷. В дальнейшем в школе Тэндай победила установка на личное наставничество, на передачу учения «от сердца к сердцу», без слов. Сама традиция *хонгаку* в Тэндай долго бытовала изустно; но ко времени составления «Пестрого собрания» в ней принимается другая точка зрения: письменная передача знания считается возможной. В этом приверженцы «исконной просветленности» спорят со школами Дзэн и соглашались с Нитирэн.

Согласно «Пестрому собранию», Сайтё: в Китае получил от Даосуя не только «учение школы» 宗教, *сю:кё:*, но и «суть школы» 宗旨, *сю:си*, непосредственно влагаемую учителем в сердце ученика. Гисин 義眞 (781—833), спутник Сайтё:, получил тогда только «учение», но не «суть». Рё:гэн в свое время передал своему ученику Гэнсин и «суть», и «учение», а другому ученику, Какуун 覺運 (953—1007), — только «учение»³⁸. У самого Дзё:мё: было два ученика: его приемный сын Синга 心賀 (ум. ок. 1329) и родной сын Дзё:хан 靜範 (ок. 1280 — ок. 1349). Когда Дзё:мё: скончался, его родной сын был еще мал, и позже среди монахов Тэндай шли споры, кому из учеников Дзё:мё: передал «суть школы».

Пол Гронер приводит описание обряда передачи «учения» и «сути» школы Тэндай в той традиции, к которой принадлежал Дзё:мё:. Запись этого обряда была сделана учениками учеников Дзё:мё:. Для обряда в уединенном месте в особом здании устанавливали изображе-

ния Шакьямуни, индийских и китайских наставников Тяньтай, а также Сайтё:, его ученика Эннин 圓仁 (794—864) и бога Санно:. Каждому из них подносили благовония, светильники и цветы. В помещение приносили «Лотосовую сутру» и два свитка из «Махаянского прекращения и постижения». При обряде использовали два зеркала, означавшие две части передаваемого знания. Учитель и ученик призывали будд и богов и выражали им почтение. Далее следовало «поклонение Дхарме Цветка Дхармы» 法華懺法, Хоккэ дзэмпо:, — эта часть обряда воспроизводила просветление Тяньтая Чжиин, достигнутое благодаря «Лотосовой сутре»³⁹. Существенно, что и звучащие слова, и книги, находящиеся на месте обряда, участвуют в передаче «сути» учения, проникают в сердце ученика напрямую, минуя понимание, запоминание и т. п.

По «Пестрому собранию», школы Хоссо: и Кэгон развивают «учение», школы Дзэн развивают «суть», а школа Тэндай охватывает и то, и другое.

Разница между устным и письменным словом в «Пестром собрании» описана так. В обоих случаях знание передается посредством «пылинок», дхарм, мельчайших единиц нашего текучего опыта. Для устной речи это «пылинки» звука, а для письменной — «пылинки» цвета, но и те и другие принадлежат к миру явлений. Не следует забывать, что и звуки, и видимые образы создаются нашим собственным сознанием, и если они производят в этом сознании переворот — как при первом знакомстве с учением Будды — стало быть, к такой коренной перемене сознание пришло само, причины для нее созрели внутри «сердца». Вопрос, какие наставления лучше, нужно ставить по-другому: почему на кого-то лучше действуют звучащие слова, а на кого-то — записанные? В «Пестром собрании» решение этого вопроса зависит от того, в какую эпоху человек себя помещает. Если для него всё еще длится «век Будды»⁴⁰, если он чувствует себя современником Шакьямуни, то для него больше подходят устные наставления. Если же он ощущает себя человеком «последнего века», эпохи «конца Дхармы», то ему лучше учиться по книгам.

«Люди нашего века думают, будто проповедь Дхармы для “современников Будды” побеждает, а цветные свитки сутр уступают ей. Но это мнение неверно. В “Сутре о победе над немыслимым и невыразимым”⁴¹ <...> сказано: “Когда Дхарму излагают изустно, сроки для уст — недолги. Ты, Ананда⁴², собрал все проповеди Дхармы и должен полностью передать наследие смысла Дхармы в цвете⁴³. Ибо проповедь Дхармы через письма и знаки не прервется, пока не исчерпаются после-

дние сроки". <...> Великий Учитель Дзикаку⁴⁴, глядя на эту запись, сказал: "Дхарма, проповеданная Буддой Шакьямуни, звучала пятьдесят лет. Дхарма Ананды, запечатленная в цветковых пылинках, достигнет далеко, до шестидесяти тысяч людских сроков жизни. Поэтому Ананда превосходит даже Шакьямуни". <...> В нынешних наших толкованиях говорится, что способности к обретению пути через письменные знаки присущи тупым "корням", и иногда эти слова согласуются с чувствами людей нашего века. "Современники" думают, что обретение пути через "корень" слуха — остро, а обретение пути через "корень" зрения — тупо; и потому они следуют временному и порою говорят об обретших путь через письменные знаки как о существах с тупыми "корнями". Поистине же, если основываться на истинном значении Дхармы, то не нужно непременно усваивать, что обретение пути в письменных знаках — тупо. Ибо вместе и то и другое⁴⁵ — Дхарма, проповеданная телом Закона-Дхармы собственной природы⁴⁶.

Далее в «Пестром собрании» вводится еще одно различие: «подвижничества вслед за Дхармой» 隨法行, дзуйхо:гэ:, и «подвижничества вслед за верой» 隨信行, дзуйсингэ:. Первое предполагает внезапное постижение истины, а второе — ее постепенное усвоение, причем в этом случае могут понадобиться и книги, и устные разъяснения:

«Следование за верой и следование за Дхармой устанавливаются в нескольких смыслах. В одном смысле следованием за Дхармой считают обретение пути через "пылинки" звука, а следованием за верой — его обретение через "пылинки" цвета. Обретение пути через "пылинки" звука бывает двух видов. Способность достигнуть понимания по одной строке — это подвижничество вслед за Дхармой, а способность к пониманию грубого, а затем тонкого, — это подвижничество вслед за верой. Обретение пути через "пылинки" цвета тоже бывает двух видов. Обрести путь при виде только одной строки, одной записи — это значит двигаться вслед за Дхармой, а обрести путь, поняв значения писем вслед за знающими друзьями — это значит двигаться вслед за верой. <...> В наследии нашей школы есть передача подвижничества вслед за верой и есть передача подвижничества вслед за Дхармой. У Наньюэ было двое учителей — а именно, Хуэйцзэн⁴⁷ и Великий Учитель Фу⁴⁸. Поистине, Фуси переправился через Небесные горы⁴⁹, учился у почитаемых учеников нашего Наставника⁵⁰, чтобы передать нам врата учения "Цветка Дхармы" <...>, и поскольку он следовал за знающими друзьями, постольку это было

движение вслед за верой. Всё это наследие он вручил Наньюэ. Учитель созерцания Хуэйцзэнь, хотя и не учился у знающих друзей, вошел в хранилище сутр и увидел “Срединный трактат”⁵¹. И поскольку он вступил во врата не-двойственной Дхармы, постольку это — передача подвижничества вслед за Дхармой. Бодхисаттва Нагарджуна в “Трактате о мудрости”⁵² толкует так: “Два вида передачи — вслед за верой и вслед за Дхармой — вместе составляют тот способ, каким все будды повсюду распространяют Дхарму”. <...> Наставники людей из всех школ путем передачи через “пылинки” звука устанавливали истонное, но никак невозможно отвергать проповедь Дхармы через “пылинки” цвета⁵³.

3. «Письменные знаки — это и есть освобождение» 文字即解脱, *мондзи соку гэдэцу*. Возражая приверженцам устного обучения, составители «Пестрого собрания» указывают на то, что для тех записи — это только записи. А для приверженцев «исконной просветленности» письменные знаки имеют ту же сущность, что и все вещи в мире, и эта сущность тождественна «природе будды». Но она не скрыта внутри, а проявлена на поверхности, в видимом облике записанных слов:

«Сердцевина нашей школы в том, что сущность синих, желтых, красных и белых письменных знаков — вот такая. Очертания светлых точек и темных точек — это истонная доля трех тысяч миров⁵⁴ и трех истин⁵⁵. Вне этого не может быть истонной доли освобождения. Поэтому письменные знаки — это не письменные знаки. Учителя созерцания сокрытого свидетельства отвергают и отрицают смысл учения письменных знаков и не знают, что письменные знаки — это и есть освобождение. Смысл нашей школы тот, что учение — это и есть “истонный знак всех дхарм”⁵⁶ <...>. Поэтому мы и говорим, что письменные знаки — это и есть освобождение. “Освобождение” означает обретение понимания, свидетельство об усвоении. Среди трех тел будды таков образ проповеди Дхармы тела Соответствия. Среди трех заслуг такова суть совершенной полноты, заслуга пресечения неведения. Письменные знаки — это и есть тело Соответствия»⁵⁷.

Из любой записи можно понять всё учение Будды, если знать, что свойства письмен — это и есть свойства самого Просветленного. Восемь признаков письменного знака соотносятся с восемью главными событиями жизни Будды Шакьямуни:

«То, что у письменных знаков есть верхняя и нижняя части, — это восхождение Будды на небеса и нисхождение с небес. Тожественная сущность письменных знаков пребывает на поверхности бумаги — это его вступление во чрево царицы Майи. При этом, если знаки отчетливы и ясны, то это — его выход из чрева. Исконно, по природе знаки чисты, служат для устранения помрачений, помутнений, и это — уход из дома. Границ и препон для них нет, и это — борьба с Марой⁵⁸. В сущности знаков достигает полноты основа трех истин, полностью обустраивается просветленная природа, и это — обретение пути. В сущности письменных знаков заключено победоносное действие, они рожают понимание у людей — и таково свойство исконно-присущего Будде вращения колеса Чудесной Дхармы⁵⁹. Сущность знаков невозможно обрести, она не рождена и немислима, и это — вступление в нирвану»⁶⁰.

Получается, что когда человек пишет или читает любой иероглиф (как и любую букву), он проживает всю жизнь Будды.

В «Пестром собрании» любое слово предстает как действие, причем, будучи словом Будды, оно содержит в себе всю полноту «деяний Закона-Дхармы». Важно, что слово является действием еще до того, как данный подвижник произнес его или написал. В этом смысле даже, казалось бы, простое чтение, слушание или запись каких-то слов оказывается **взаимодействием** с Буддой, обрядом в собственном смысле слова. Как и другие буддийские мыслители Японии XIII в., приверженцы «исконной просветленности» считают, что для спасения достаточно одного слова-поступка. Отличие их в том, что они не выделяют какой-то определенный такой поступок в качестве единственного — каким выступает призывание будды Амида для сторонников «Чистой земли» или величание «Лотосовой сутры» для школы Нитирэн. В этой роли для наставников школы Тэндай может выступать любое слово, если оно понимается верно. Другое отличие — в том, что объем надобной работы со словом заранее не ограничивается: действие слова может быть и мгновенным, и долгим, «слово» может вмещаться в один иероглиф или в большую книгу с комментариями. И еще одна особенная черта отношения к священному слову в традиции «исконной просветленности»: прямое, «чудесное» воздействие слова на человека всё равно мыслится как опосредованное школьным наследием — связь между Буддой и подвижником всегда проходит через длинный ряд наставников, даже если и осуществляется «внезапно».

Вместо заключения:**«исконная просветленность» в японской поэзии**

Учение о священном слове, разработанное в школе Тэндай, трудно было бы назвать частью японской философской мысли, если бы оно не нашло отклика в собственно японской словесности. Однако такие отклики есть, и не только в прозаических сочинениях⁶¹, но и в традиции «японских песен», *вака*.

Влияние традиции *хонгаку* можно проследить уже на рубеже XII—XIII вв. в рассуждениях о стихах Фудзивара-но Сюдзэй 藤原俊成 (1114—1204). Нередко он использует понятия из учения Тэндай. Так, в «Выборке о поэтических стилях, пришедших от древности» 古来風体抄, «*Корай фу:тай-сё*», он говорит, что «глубокий путь песен страны Ямато» исходит из «прекращения неведения и постижения сути». Путь поэзии, по Сюдзэй, следует «истинному знаку» вещей, о котором говорится в «Лотосовой сутре». На этом пути раскрывается единство пустой, временной и срединной истин, ложные страсти непостоянного мира в песнях поистине тождественны просветлению. Разумеется, эти рассуждения восходят к учению Тэндай в целом. Но, как указывает Тамура Ёсиро:, они стали особенно подчеркиваться именно в традиции *хонгаку*, так что, возможно, Фудзивара-но Сюдзэй отсылает именно к ней⁶².

В самих стихах *вака* выражение «исконная просветленность» появляется, например, у Сё:тэцу 正徹 (1381—1459). Здесь оно звучит по-японски как *мото-но сатори*, «исконное прозрение», или же как *мото-но хотокэ*, «исконный будда».

Сё:тэцу был продолжателем поэтической традиции, идущей от Фудзивара-но Сюдзэй и Фудзивара-но Тэйка 藤原定家 (1162—1241). Вместе с тем Сё:тэцу был монахом в том же храме, где жил Энни Бэнъэн (см. выше). Сё:тэцу многое воспринял из учения Энни Бэнъэн, и прежде всего — соединение традиций Сингон, Дзэн и Тэндай. Сборник стихотворений Сё:тэцу под названием «Собрание трав и корней» 草根集, «*Со:кон-сю*», содержит так называемые «песни об учении Ша-кьямуни» 釈教歌, *сяккё:ка*, — японские стихи на темы буддийского учения. В некоторых из них встречаются слова «исконная просветленность»⁶³.

Хотокэ то мо
Нори то мо сирану
Хито ни косо
Мото-но сатори ва

В людях, не знающих
Ни о Будде, ни о Законе, —
Именно в них
Исконное прозрение

Фукаку мизкэрэ

Видно до глубины!

Окуриоку

К тайной

Мото-но сатори-но

Столице

Мияко-мадэ

Исконного прозрения

Тидзи-но хотокэ-я

Тысячи тысяч будд

Тэ-о садзукураму

Протягивают руки.

Здесь «тайная столица» — сердце каждого человека.

Мати-о сими

Извечная родина,

Сакитиру хана-но

Где цветут и опадают цветы

Юэ сато-я

В вечном ожидании, —

Мото-но сатори-но

Столица исконного прозрения

Мияко нару ран

Да будет здесь!

Яма-мо мина

Не в отшельничьих горах,

Мото-но хотокэ-но

В образе

Сугата-нитэ

Исконного будды —

Таэдзу минори-но

Вот где сила

Току араси кана

Непрестанного святого Закона!

Примечания

¹ См.: Мещеряков А. Н. Древняя Япония: культура и текст. М., 1992; Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей (ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М., 1995; Ла Флёр У. Карма слов. Буддизм и литература в средневековой Японии. М., 2000.

² См.: Трубникова Н. Н. Знак и действительность в буддийском «тайном учении». Ку;кай. «Сё: дзи дзиссо:-ги» («О смысле слов: голос, знак и действительный облик») // История и культура Японии. М., 2001. С. 150—177; Трубникова Н. Н. Человек и будда в сочинениях Какубана // Человек. М., 2009. № 3. С. 62—77.

³ См.: Сутра о бесчисленных значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о постижении деяний и Дхармы бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Изд. подгот. А. Н. Игнатович. М., 1998. (Далее — «Лotosовая сутра».)

⁴ Об отличиях «Лotosовой сутры» от всех других сутр Сайтё: говорит в «Превосходных строках Цветка Дхармы» (法華秀句, «Хоксэ сю:ку», 821 г.). См.: Трубникова Н. Н., Бачурин А. С. История религий Японии IX—XII вв. М., 2009. С. 82—87.

⁵ См. Лotosовая сутра. С. 265.

⁶ См.: Игнатович А. Н. Школа Нитирэн. М., 2002; *Habito R. Bodily Reading of the Lotus Sutra: Understanding Nichiren's Buddhism* // *Japanese Journal of Religious Studies*. 26/3—4 (1999). P. 281—306.

⁷ Например, в книге: Буддизм в Японии / Под ред. Т. П. Григорьевой. М., 1993. С. 197.

⁸ См.: Трубникова Н. Н. Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 140—164; Она же. Учение об «исконной просветленности» и осмысление природы «родных богов» в японской философской мысли // *Вопросы философии*. 2009. № 12. С. 103—113; Трубникова Н. Н., Бабкова М. В. Традиция «исконной просветленности» и споры между японскими буддийскими школами эпохи Камакура (XIII в.) // *Вопросы философии*. 2010. № 4. С. 123—133.

⁹ Научное издание текстов школы Тэндай по «исконной просветленности» см.: Тэндай хонгакурон / Под ред. Тада Ко:рю:, О:кубо Рё:дзюн, Тамура Ёсиро:, Асаи Эндо: // *Нихон-но сисо:-тайкэй*. Т. 9. Токио, 1973. (Далее — Хонгаку 1973.)

¹⁰ Точные даты создания большинства текстов традиции хонгаку школы Тэндай неизвестны. Я привожу приблизительные датировки по оценке Тамура Ёсиро: 田村芳郎 (1921—1989), автора самых обстоятельных исследований по этой традиции. См.: Тамура Ёсиро: Тэндай хонгаку-сисо: гайсэцу («Очерк философии исконной просветленности школы Тэндай») // Хонгаку 1973. С. 477—548.

¹¹ См.: Собрание главных нитей исконной основы / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н. Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. 2009. № 4. С. 151—167.

¹² См.: Подборка важных сведений школы Небесной Опоры и Цветка Дхармы об учении Бычьей Головы (Тэндай Хоккэ-сю: Годзу хо:мон ё:дзан) / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н. Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. 2009. № 12. С. 114—125.

¹³ См.: Развернутая похвала исконной просветленности. Толкование к похвале исконной просветленности / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н. Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. 2008. № 4. С. 162—180.

¹⁴ См.: <http://trubnikovann.narod.ru/Kotogaki.htm>; Трубникова Н. Н. Основные понятия «философии исконной просветленности» школы Тэндай (по «Тридцати четырем заметкам») // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 140—164.

¹⁵ См. <http://trubnikovann.narod.ru/Shinnyo.htm>.

¹⁶ См.: Наследие храма Сючань (Сюдзэндзи-кэцу) / Пер. со ст.-яп. и примеч. Н. Н. Трубниковой // *Вопросы философии*. 2010. № 4. С. 134—143.

¹⁷ См.: Трубникова Н. Н. Традиция «исконной просветленности» и ее оценки в исследованиях по японскому буддизму...; Бабкова М. В. Отражение теории «исконной просветленности» в учении До:гэн // *Вопросы философии*. М., 2009. № 1. С. 156—165.

¹⁸ *Habito R. Tendai Hongaku Doctrine and Japanese Buddhism / Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. XI. Tokyo, 1996; Stone J. Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism. Honolulu, 2003.*

¹⁹ См. «Трактат» в переводе Е. А. Торчинова: <http://etor.h1.ru/mahayanatext.html>.

²⁰ Ее традицию в Японии продолжает школа Кэгон.

²¹ Ее традицию продолжает японская школа Сингон.

²² Объясняться это может тройко: или наставники школы Тэндай ссылаются на полностью вымышленный текст, или — на памятник, не вошедший в принятые издания буддийского канона, или же они имеют в виду какой-то известный источник, но называют его не по принятому заглавию.

²³ Хонгаку 1973. С. 181—182.

²⁴ *Groner P. A medieval Japanese reading of the Mo-ho chih-kuan: Placing the Kankō ruijū in historical context // Japanese Journal of Religious Studies. 1995. 22/1—2. P. 49—81.* Критика учения об «исконной просветленности» шла в самой школе Тэндай уже с конца XII в., начало ей положил Хо:тибо: Сё:син 宝地房証真 (конец XII — начало XIII в.).

²⁵ Учеником Сюмпан в 1240-е гг. числился Нитирэн, однако известно, что этому своему незнатному ученику Сюмпан почти не уделял внимания. См.: *Stone J. Biographical Studies of Nichiren. Review article // Japanese Journal of Religious Studies. 26/3—4 (1999). P. 443—444.*

²⁶ *Groner P. Op. cit. P. 55—56.*

²⁷ Различение «врат следа» и «исконных врат» ввел Чжиин, граница между ними проходит по главе XVI («Продолжительность жизни Татхагаты»), где Шакьямуни открывает слушателям, что он и есть — вечный Будда.

²⁸ Хонгаку 1973. С. 225.

²⁹ *Тамура Ёсиро:* Указ. соч. С. 536.

³⁰ См.: *Сайтё:* Из «Рассуждения, проясняющего заповеди» («Кэнкай-рон», 820 г.) // *Историко-философский ежегодник* 2006. М., 2006. С. 368—397.

³¹ Хонгаку 1973. С. 232.

³² Там же. С. 197—198.

³³ Там же. С. 198.

³⁴ Там же. С. 203.

³⁵ Там же. С. 204. «Корни» 根, кон, здесь — пять чувств и ум, он же «сердце».

³⁶ Там же.

³⁷ См.: *Трубникова Н. Н., Бачурин А. С. История религий Японии IX—XII вв. С. 66—72.*

³⁸ Это предание похоже на рассказ о том, как основатель «Южного» Чань, Хуэйинэн 慧能 (638—713), получил от своего наставника и «учение», и «суть», а Шэньсю 神秀 (605—706), основатель «Северного» Чань, — только «учение».

³⁹ *Groner P. Op. cit. P. 66—67.*

⁴⁰ Такой подход считается в традиции хонгаку вполне законным; в «Толковании к похвале исконной просветленности» говорится: «Если есть свитки

сутр или если в это время есть люди, знающие Дхарму, то всякий раз это век Будды» (Хонгаку 1973. С. 108).

⁴¹ 不思議反勝經, «Фусиги-хан сё:кё». Сутра не известна по другим источникам.

⁴² Ананда — ученик Будды. По преданию, после ухода Будды в нирвану ученики собрались, чтобы выверить и закрепить на будущее тексты наставлений Учителя. Именно со слов Ананды община запомнила тексты проповедей Будды (а со слов Упали — общинные уставы, и со слов Кашьяпы — толкования к сутрам). В китайском и в целом в дальневосточном буддизме Ананда предстает как ученик, впервые записавший сутры.

⁴³ То есть записать устные наставления.

⁴⁴ Он же Эннин, см. выше.

⁴⁵ И письменная, и устная передача учения.

⁴⁶ Хонгаку 1973. С. 201—202. «Тело Закона-Дхармы собственной природы» 自性法身, Дзисё: хоссин, здесь — истинный Будда.

⁴⁷ 慧文 (первая пол. VI в.)

⁴⁸ Фуси 傅翕 (497—569).

⁴⁹ То есть побывал в Индии.

⁵⁰ То есть у прямых преемников Будды.

⁵¹ 中論, «Тю:рон», сочинение Нагарджуны.

⁵² «Трактат о великой мудрости-переправе» 大智度論, «Дайтидо-рон», приписывается Нагарджуне.

⁵³ Хонгаку 1973. С. 206.

⁵⁴ Всего существует десять миров возможного перерождения по закону воздаяния. Живое существо может воспринимать свой мир как «подземную темницу», обиталище «голодных духов», «животных», «демонов-асур», «людей», «богов», «слушателей голоса Будды», «подвижников-одиночек», «бодхисаттв» или «будд». Сознать себя как существо того или иного мира — значит отличать свой мир от других и сравнивать его с ними; поэтому говорится, что в каждом из десяти миров содержатся все десять, то есть всего их сто. Кроме того, для любого существа мир делится на три «области» — ближайшую, ближнюю и дальнюю. Ближайшую область составляют «пять совокупностей дхарм»: собственное тело, его ощущения, их распознавание, «творящие силы», то есть прошлый опыт, влияющий на оценку нынешнего, и собственно сознание. Ближнюю область населяют другие такие же живые существа. Дальнюю же область образуют горы и реки, травы и деревья, глина и камни, и в целом всё это называется «землей-страной» или «сосудом». И наконец, каждый из миров можно рассматривать с десяти точек зрения. В «Лотосовой сутре» в главе II эти точки зрения обозначаются выражением «так есть» 如是, нёдзэ. (Оно восходит к зачину большинства сутр: «так я слышал» 如是我聞, нёдзэ га мон.) Названия десяти «так есть» — 1) «облик» (когда смотрящего прежде всего интересует то, как выглядят вещи и события); 2) «природа» (смотрящему важно, каково происхождение, «родство» наблюдаемых явлений); 3) «сущность»; 4) «силы» («возможности»); 5) «действия»; 6) «причины»; 7) «условия»; 8) «плоды»; 9) «последствия»; 10) «конечный предел». Итого в совокупно-

сти насчитывается три тысячи — десять раз по десять миров Дхармы, умноженные на три («области») и еще на десять («так»). «Три тысячи миров» — это полная картина мироздания в учении Тяньтай и Тэндай, основной способ подвижничества заключается в том, чтобы созерцать их в единстве, вмещать их в «единую мысль» — 念, *итшинэн*.

⁵⁵ Истины о «пустоте» вещей на уровне сущности, об их «временном» существовании на уровне явлений, а также «срединная» истина, опосредующая «пустую» и «временную» истины.

⁵⁶ «Истинный знак всех дхарм» 諸法実相, *сёхо: дзиссо*; — одно из обозначений «исконной просветленности». Выражение восходит к словам из главы II «Лотосовой сутры»: «Эта Дхарма существует, обладая качествами, которые присущи дхармам, и поэтому «знак» миров — вечное существование» (Лотосовая сутра. С. 110).

⁵⁷ Хонгаку 1973. С. 207.

⁵⁸ Мара — демон, пытавшийся сбить Шакьямуни с пути, внушить ему сомнения.

⁵⁹ Проповедь Будды принято называть «вращением колеса Дхармы».

⁶⁰ Хонгаку 1973. С. 207.

⁶¹ Например, в «Повести о доме Тайра» 平家物語, «Хэйкэ-моногатари» (XIII в.). Сошлось лишь на один ее отрывок. В свитке 11, гл. 19 побежденно-го воина Тайра-но Сигэхира выдают на расправу монахам города Нара — ведь именно Сигэхира ответствен за сожжение храмов Нара. Сигэхира кажется, привязав себя за руку веревкой к изваянию будды Амида: «Горе мое беспредельно, сердце полно раскаяния! Но мир Будды — это мир милосердия, различны пути, коими ведет он смертных к спасению! В душу мне глубоко запали слова святого вероучения Тэндай: “То, что представляется нам греховным, напротив, приводит человека к спасению. Стоит хотя бы один-единственный раз воззвать к Будде, и самый страшный грех мгновенно исчезнет...” Ныне я взываю к тебе с мольбой — да превратится злая карма моя в благую, дабы я возродился к жизни в Чистой обители рая!» (Пер. И. Львов-вой). Здесь «Повесть» отсылает к «учению об исконной просветленности» школы Тэндай, понятому в том смысле, что любой человек может спастись не вопреки своему несовершенству, а как раз через само это несовершенство. В то же время для Сигэхира это учение сочетается с надеждой на возрождение в Чистой земле будды Амида. См.: Повесть о доме Тайра. М., 1982. С. 560—561.

⁶² Тамура Ёсиро. Указ. соч. С. 543.

⁶³ Хонгаку 1973. С. 543—544.

«Косю хатто-но сидай»: структура законодательного уложения эпохи сэнгоку

С. А. Полхов

После периода междоусобиц годов Онин-Буммэй (1467—1477 гг.) власть сёгунов Асикага резко ослабла, Япония фактически превратилась в конгломерат независимых от центра владений и княжеств. Их правители, которых в японской историографии называют сэнгоку даймё, сосредоточили в своих руках полноту судебной и административно-распорядительной власти, а военное правительство (бакуфу) уже было неспособно на серьезное вмешательство в их внутренние дела¹.

По мере институционального укрепления своей власти некоторые сэнгоку даймё предприняли попытку упорядочить судебную и административную систему бункоку путем составления законодательных сводов². Созданные ими уложения законов являются важнейшим источником для изучения социально-экономических и политических отношений эпохи «воюющих провинций»³. Японские историки выделили десять таких сводов. Между тем, как известно, единственным законодательным кодексом, составленным военными правительствами (бакуфу), был «Госэйбай сикимоку» (御成敗式目, далее «ГС», создан в 1232 г.). Все последующие законы Камакура и Муромати бакуфу рассматривались в качестве дополнений («цуйка») к нему. «Кэмму сикимоку», принятый в 1336 г. вскоре после выступления Асикага Такаудзи против императора Годайго, — скорее некая «программа действий» нового сегуната, а не законодательное уложение, созданное для замены «ГС»⁴.

Появление серии законодательных сводов в период «воюющих провинций» — важное событие в истории японского государства и права, которое следует рассматривать в контексте становления в XVI в. новой социально-политической организации, трансформировавшейся после объединения Японии в систему бакухан⁵.

В российской и западной японистике эпоха сэнгоку в целом и законодательные своды «воюющих провинций» в частности изучены

явно недостаточно, тогда как в японской историографии этим темам посвящено немало научных работ. Тем не менее представляется, что в исследовании политических структур и памятников права периода сэнгоку еще рано ставить точку. Не до конца определен сам перечень этих законодательных уложений, к которым японские историки, как правило, причисляют два памятника, располагающиеся уже вне хронологических рамок этого периода. Так, «Тёсокабэси садамаэгаки» был принят в 1596—97 гг., после объединения Японии под властью Тоётоми Хидэёси. «Киккаваси хатто» также принадлежит уже эпохе Токугава (создан в 1617 г.)⁶, а не периоду сэнгоку⁷. Вместе с тем необходима более тщательная типологизация сводов эпохи сэнгоку, взаимосвязанная с проблемой типологизации структур власти их создателей — сэнгоку даймё⁸.

В настоящей публикации представлен комментированный перевод со старояпонского на русский язык «Косю хатто-но сидай» (甲州法度之次第, «Законы [провинции] Каи», далее «КХС»). Этот законодательный свод был принят в середине XVI в. Такэда⁹ Харунобу (武田 晴信), правителем одного из княжеств и знаменитым военачальником¹⁰.

Подлинник «КХС» не сохранился¹¹. Японские исследователи реконструировали три его основные версии, дошедшие до наших дней в различных списках. Первая, представленная списком из собрания документов Хосака Дзюндзи, состоит из 26 статей, в конце текста стоит печать Такэда Харунобу и указан год утверждения — 16-й год Тэмбун (1547 г.). Считается, что это хронологически наиболее ранний вариант, передающий форму подлинника¹². Две другие версии (по 57 статей каждая) включают в себя первый извод, а также новые статьи¹³, присоединенные к нему в 1547—1554 гг.¹⁴. В данной работе представлен перевод одной из «пространных» редакций «КХС» из 57 статей¹⁵.

В то же время один из списков «КХС», инкорпорированный в «Коёгункан», важнейший источник по истории дома Такэда, переведен на современный японский язык¹⁶. Кроме того, на немецкий язык переведен список «КХС» из 26 статей, на английский — 7 статей «пространной» версии «КХС» — 1, 3, 4, 10, 12, 14, 22 статьи¹⁷.

Факт появления первого извода «КХС» в 1547 г. подтверждается и другими источниками. Вассал Харунобу, Комаи Масатакэ, в своем сочинении «Кохакусайки» (高白斎記) сообщает, что он в 1547 г. преподнес князю «новые законы провинции Каи»¹⁸. Иными сведениями о процессе создания свода мы не располагаем: неизвестно, участвовали ли в нем другие вассалы. Если допустить, что краткий список из

26 статей отражает вид подлинника, то формально законодателем выступал сам Такэда Харунобу.

Японские историки считают неслучайным появление кодекса в 1547 г. Незадолго до этого даймё приступил к завоеванию провинции Синано¹⁹, для успешного проведения военной кампании требовалась мобилизация внутренних ресурсов и упорядочивание внутреннего управления.

В тексте «КХС» заметно влияние утвержденного в 1526 г. правителем соседнего княжества Имагава Удзитика уложения «Имагава канамокуроку» (今川仮名目録, далее — «ИК») из 33 статей. В 1553 г. в дополнение к нему Ёсимото, сын Удзитика, принял ещё 21 статью («Имагава канамокуроку цуйка», 今川仮名目録追加, далее — «ИКЦ»). 13 статей «КХС» либо испытали на себе ощутимое влияние законов Имагава, либо почти целиком инкорпорированы из этого источника²⁰. При этом практически все текстуальные совпадения (12 статей из 13) содержатся уже в первой «краткой» редакции из 26 статей, написанной в 1547 г.²¹ Таким образом, составители «КХС» были знакомы с законами Имагава. При этом неизвестно, каким именно образом они получили в свое распоряжение текст «ИК». Не исключено, что здесь сыграли роль союзнические отношения, связывавшие в то время Такэда и Имагава.

Предположительно, «ИК» изначально задумывалось как предназначенное для узкого круга княжеских администраторов и вассалов руководство при решении судебных тяжб. Что касается «КХС», то, по всей видимости, о нем имела представление часть вассалов и служилых людей даймё. Некоторые статьи свода носят дидактический характер и были специально сформулированы в расчете на последующее ознакомление с ними вассалов (например, ст. 20, предписывающая всегда помнить о том, что Поднебесная (т. е. Япония) охвачена раздорами и нужно держать оружие наготове). Неизвестно, однако, производил ли даймё «рассылку» кодекса подобно тому, как в свое время свитки с «Госэйбай сикимоку» были разосланы во все провинции гокэнин (прямым вассалам) сёгуна.

Нет никаких свидетельств о том, что «КХС» частично или полностью обнародовался. Ничего определенного нельзя сказать и о доступности «КХС» для других слоев населения, в частности крестьян. Между тем ставить вопрос об этом заставляет сам текст кодекса, в котором значительное место занимает тема взаимодействия княжеской власти и сельских общин. Тем не менее предположение о том, что если не весь свод, то его часть могла быть доведена до достаточно широкого круга вассалов (а возможно, и богатых

крестьян), заставляет строить ст. 55 «КХС», согласно которой «любой, будь то человек низкого или высокого звания» может выступить с иском в княжеский суд, если сам Харунобу нарушит положения свода²².

Как и «ИК», «КХС» не избежал влияния «Госэйбай сикимоку», знаменитого судебника эпохи Камакура. Речь при этом идет не только об опосредованном воздействии «ГС» через инкорпорированные из законов Имагава статьи. В ст. 15 «КХС» есть прямая отсылка на ст. 41 «ГС» (о сроке сыска беглых рабов и несвободных). Явные параллели прослеживаются между ст. 1 «КХС» и ст. 4 «ГС», ст. 18 «КХС» и ст. 14 «ГС», ст. 12 «КХС» и ст. 48 «ГС». Однако в кодексе нет ни одной дословно повторяющей «ГС» статьи, большинство статей «КХС» носит оригинальный (по отношению к «ГС») характер, в нем нет ни одной дословно повторяющей «ГС» статьи. Вместе с тем ссылки на «ГС» в «КХС» и других сводах эпохи сэнгоку свидетельствуют о том, что он стал неотъемлемой частью правовой традиции японского «средневековья».

«КХС» не был целиком написан с «чистого листа». Часть положений могла быть ранее письменно зафиксирована как в виде отдельных указов даймё, так и в форме вердиктов княжеского суда²³. Другие статьи попали в текст из уже сложившейся в предшествующие периоды политико-юридической традиции. Об этом, бесспорно, свидетельствуют те же фрагментарные заимствования из «ГС». Положения о равном наказании участников вооруженной ссоры, как и предписание о возврате беглых рабов, можно легко отыскать во многих памятниках права эпохи Муромати — договорах лиг провинциальных землевладельцев (кокудзин икки), отдельных рескриптах Асикага бакфу и др.

Вместе с тем в тексте определенно отражен законотворческий процесс. Так, статьи, посвященные податному обложению крестьянских общин, явно были написаны в ходе приспособления налоговой политики к меняющимся социально-экономическим условиям. Весьма заметно и вмешательство даймё в отношения между землевладельцем и крестьянами (см. ниже). Поэтому считать «КХС» просто воспроизведением норм обычного права оснований нет.

По мнению Сугияма Хироси, законы сэнгоку даймё (в том числе «КХС») — это, прежде всего, совокупность указаний и правил, созданных даймё для осуществления контроля над вассалами²⁴. Действительно, в законах Такэда даймё выступает в качестве главы военного дома (*букэ*), которому подчиняются различные категории служилых людей.

Как и в большинстве других кодексов эпохи сэнгоку, в «КХС» (ст. 12) даймё стесняет вассала в распоряжении пожалованной земли, запрещая ее полное отчуждение и разрешая лишь временную продажу в случае крайней необходимости (согласно ст. 6 «ИКЦ», ею могло стать выступление в военный поход)²⁵. Вместе с тем княжеская власть пыталась учесть и возможные трудности вассалов с исполнением ратной повинности в результате стихийных бедствий (засух и наводнений), приводивших к падению доходности их поместий и вотчин²⁶.

Даймё позволял в такой экстраординарной ситуации нести военную службу сообразно снизившемуся доходу (ст. 10)²⁷. Однако строго запрещалась подача прошений о предоставлении более доходных владений: вассалу они обещались лишь в случае более усердной службы. Кроме того, заклад пожалованной земли в обязательном порядке должен был быть утвержден печатной грамотой даймё (ст. 43).

Тем самым в ст. 10 и 12 даймё заботился не в последнюю очередь о сохранении своего земельного домена, из которого раздавались «лёны», однако вынужден был принимать во внимание и интересы вассалов. Тем не менее текст «КХС» свидетельствует о продолжавшемся обезземеливании части вассалов. Ст. 43 упоминает о закладе княжеских «пожалований» и бегстве разорившихся вассалов-должников.

Наконец, даймё стремился поставить под свой контроль отношения между различными стратами вассалов, а также вмешивался во внутренние дела вассальных кланов. В ст. 14 провозглашается запрет на несанкционированные даймё соглашения между вассалами о принятии на службу или заключении брачных союзов. В ст. 31 подтверждалось право вассала-наследодателя передавать свой статус и земли приемному сыну в обход родных сыновей, заручившись согласием даймё. Законодатель ограничивал его лишь в распоряжении пожалованными поместьями (ст. 31). Кроме того, потомственным «хикан», под которыми в контексте ст. 53 понимаются наследственные военные слуги княжеских вассалов, запрещалось отправлять главного наследника на службу другому клану и передавать вместе с ним жалованные господином земли. Это разрешалось лишь младшим сыновьям, главному наследнику предписывалось нести службу прежнему господину.

В тексте законов отражено намерение княжеской власти регламентировать отношения между ёрико и ёриоя. Ёриоя (寄親) — в большинстве случаев потомственные вассалы даймё или представители

боковых линий дома Такэда, ёрико (寄子) — мелкие землевладельцы (низшее самурайство) и верхний слой крестьянства, обязанные ратной службой даймё. Главную роль в установлении связей между ёриоя и ёрико играл даймё: этот механизм создавался для укрепления вассальной и военной организации княжества. По другим источникам известно, что княжеская власть доверяла ёриоя командование над ёрико в период военных действий. Первые также выполняли для вторых функции судебного посредничества в мирное время (ст. 27), представляя даймё их жалобы и иски. Ёрико не был связан такими же прочными узами со своим ёриоя, как непосредственные вассалы и слуги последнего.

В своде осуждается своевольный отказ ёрико от покровительства ёриоя. Однако даймё разрешает пострадавшим от притеснений патрона ёрико обратиться с жалобой на него в княжеский суд и уходить к новому господину (ст. 19). Таким образом, в данном случае даймё, с одной стороны, стремился поддержать стабильность вассальной организации, а с другой стороны — не допустить излишнего усиления власти своих высших вассалов над ёрико.

Примечательно, что в ст. 1 вассалам-дзито запрещается конфисковывать пожалованные даймё земли у совершивших преступление слуг Харунобу (*Харунобу хикан*, 晴信被官). Этот слой служилых людей, по-видимому, был составной частью ёрико. Согласно своду, «лёнами» таких преступников ведал сам князь и его должностные лица²⁸. Иными словами, в «КХС» прочитывается намерение даймё сохранять прямые связи с низшими слоями служилых людей, ограничивать контроль крупных вассалов над ними.

Тем не менее не следует думать, будто «КХС» и другие законодательные кодексы эпохи сэнгоку свели связи между вассалами и князем к отношениям «государь—подданный». Между ними сохранялся личный характер отношений, не предполагавший безусловного повиновения со стороны вассалов и содержавший определенные обязательства со стороны даймё, который обязан был вознаграждать их за службу. «Сюзерена» соединяли с вассалом глубокие личные узы: преданность, доходившая до готовности в нужную минуту пожертвовать жизнью, выражалась не «безликому государству», а даймё.

Даймё, в этом случае Такэда Харунобу не был исключением, неоднократно требовали от вассалов принесения клятв верности в особых грамотах. Существование подобных документов доказывает, что японские князья вряд ли думали, что лояльность вассала может быть гарантирована изданием сборника законов. Кроме того,

масса служилых людей и вассалов не была однородна. Вассалы отличались друг от друга не только размером владений и объемом военной повинности, но и давностью срока службы²⁹ и степенью зависимости от даймё.

Могущественные магнаты провинции Каи (Оямада — 小山田, Анаяма — 穴山 и др.) сохраняли значительную автономию в своих внутренних делах, несмотря на свой вассальный статус. До подчинения Такэда Нобутора во внешних сношениях они долгое время были полностью самостоятельны и нередко вступали в альянсы с врагами дома Такэда (например, Имагава или Гоходзё). Во внутренних своих делах провинциальные магнаты пользовались широкой автономией до конца существования княжества Такэда³⁰.

Вместе с тем вряд ли можно считать верной точку зрения о том, что «КХС» по своему содержанию — вассальный кодекс, а остальные темы в нем второстепенны. В целом 13 статей «КХС» из 57 (примерно 23%) полностью или частично посвящены отношениям даймё и вассалов.

Табл. 1

Отношения даймё и вассалов в «КХС»

Номер статьи	Содержание
1	Запрет дзито распоряжаться пожалованной землей служилых людей даймё, совершивших преступление.
5	Пожалованными землями, владелец которых не установлен, распоряжается даймё.
10	Запрет подачи прошений о замене пострадавшей в результате засухи или наводнения пожалованной земли.
11	О неисполнении отработочной и иных повинностей служилыми людьми, имеющими жалованную даймё землю.
12	Запрет продажи без санкции даймё жалованной земли.
14	Запрет заключать договоры об установлении родства и принятии на службу без дозволения даймё.
19	Об отказе ёрико от покровительства ёриоя.
20	Наставление помнить о ратном деле во время забав и развлечений.
23	Запрет вассалам вступать в спор по поводу порядка мест на службе.
30	Запрет служилым людям, несущим сторожевую службу, судачить о разных делах и громко говорить.

31	Об усыновлении и передаче наследства приемному сыну вассала.
43	Запрет принимать в заклад без разрешения даймё пожалованную землю.
53	О службе сыновей потомственных хикан другому господину.
Итого	13 статей

Не меньше положений кодекса — около 25% (14 статей) — описывают взаимодействие княжеской власти и крестьянских общин либо определяют позицию даймё в конфликтах между вассалами-земле-владельцами и крестьянами. 11 статей (19%) регламентируют кредитно-долговые отношения, причем социальный статус должников и кредиторов в большинстве из них не указывается³¹.

Табл. 2

Политика даймё в отношении крестьян в «КХС»

Номер статьи	Содержание
6	О задержке крестьянами выплаты нэнгу.
7	Предписание конфисковывать мёдэн только за просрочку выплаты нэнгу.
9	О возделывании крестьянином земельного надела, права на который оспорил дзито.
13	Об исполнении крестьянами трудовой повинности.
32—37	Порядок уплаты мунабэтисэн крестьянскими общинами.
44	О праве преимущественного выкупа дзито земель должника у кредитора.
49	О продаже заложенных земельных владений.
54	О незаконном отчуждении имущества крестьян за невыплату нэнгу и невыполнение других повинностей.
Цуйка 2	Об утаивании крестьянами земли.
Итого	14 статей

Табл. 3

Кредитно-долговые отношения в «КХС»

Номер статьи	Содержание
38	Об изъятии рисовых полей за просроченную денежную ссуду.
39	О распоряжении землями и имуществом должника, заложенного сразу нескольким займодавцам.

40	Об ответственности детей по долгам родителей.
41	Об обязанности приютившего беглого должника погасить его долги.
45	Запрет заклада кокумайти.
46	Об ответственности поручителей по ссуде в случае преждевременной смерти должника.
47	О выплате долга по заемной грамоте, удостоверенной печатями нескольких заемщиков.
48	О несоразмерности залога взятой под него ссуде.
50	Об ответственности за невыплату долга.
51	О бегстве курануси.
Цуйка 2	Об отчуждении проданной на определенное время земли.
Итого	11 статей ³²

Наконец, действие еще 19 статей (треть свода — табл. 4) распространяется не на какое-либо одно сословие, а сразу на несколько социальных слоев или на всех жителей княжества³³. Таким образом, более трех четвертей всех статей «КХС» не сводятся к вассально-сеньориальным отношениям, а скорее подчеркивают статус даймё как верховного правителя определенной территории.

Табл. 4

Остальные статьи

Номер статьи	Содержание
«Судебно-процессуальные нормы» княжеского суда	
2	Порядок рассмотрения тяжб.
18	Об ответственности господина за преступления его слуг.
24	О наказании допустивших бесчинство во время суда.
25	О ссорах детей.
26	О правоспособности детей старше 13 лет.
27	О необходимости обращаться с иском только через своего посредника (содзя) ³⁴ .
28	Запрет подачи прямого (без посредника) иска.
Имущественные тяжбы	
8	О тяжбах по поводу возделывания горных и луговых земель.
15	О спорах по поводу владения несвободными и рабами.
16	Аналогично 15-й статье.
21	О распоряжении плывущими по реке переправами и деревьями.

«Общегосударственная» политика	
3	Запрет отправлять без дозволения даймё послания, подарки и иные вещи за пределы княжества.
4	Запрет устанавливать родственные связи, переходить в услужение и получать во владение земли в других провинциях (вне княжества).
17	О равном наказании участников вооруженных стычек.
29	Призыв блюсти законы княжества под угрозой лишения должности.
42	О приеме порченной монеты.
55	Обещание Такэда Харунобу соблюдать положения свода.
Религиозная политика	
22	Запрет религиозных споров между школами Нитирэна и Чистой земли.
52	Запрет синтоистским жрецам и ямабуси поступать на службу.
Итого	19 статей

В то же время в кодексе немалое место уделено политике даймё в отношении крестьян, тогда как в «ИК» эта тема обходится вниманием. При этом даймё в тексте законов взаимодействует не с отдельными крестьянами, а с крестьянскими общинами.

В «КХС» взаимоотношения княжеской власти и общины (готю:, 郷中) описываются в ст. 32—37, где община рассматривается прежде всего как податная единица, ответственная за уплату в княжескую казну мунабэтисэн³⁵. Мунабэтисэн имел характер «общегосударственной» подати, которую были обязаны платить крестьяне как из княжеских, так и «частных» владений. При этом вотчинники (буддийский храм или синтоистское святилище, вассалы даймё и др.) не занимались ни раскладкой мунабэтисэн, ни его сбором. За это отвечала сама община, которая в процессе уплаты мунабэтисэн напрямую взаимодействовала с княжескими сборщиками подати.

Представители общины в специальном документе подробно расписывали размер подати, перечень плательщиков и указывали освобожденных от нее крестьян. Вслед за этим они отправляли подготовленный документ даймё, который его утверждал. В новом качестве этот документ именовался мунабэти никки (棟別日記)³⁶. Один его экземпляр оставался у княжеских должностных лиц, другой передавался крестьянам, которые должны были в дальнейшем вносить подать в оговоренном размере.

В ст. 32 провозглашается неизменность однажды установленных в мунабэти никки обязательств крестьян. Однако из ст. 35, 36, 37 уз-

наем, что объем мунабэтисэн мог быть пересмотрен. Из ст. 35 следует, что общины направляли даймё петиции об освобождении от него. Даймё был вынужден соглашаться на снижение подати из-за смерти множества крестьян или их бегства из деревни (ст. 35). Так, в результате наводнения или смерти, приведших к исчезновению 10 и более домохозяйств, размер мунабэтисэн также уменьшался соответственно понесенному ущербу (ст. 37). При этом удовлетворению ходатайства общины должна была предшествовать проверка состояния дел на месте княжеским эмиссаром.

В то же время общинники были связаны круговой порукой по выплате налога. Если один из крестьян покидал село или умирал, остальные обязаны были восполнить недоимку (ст. 32, 34, 37). На общину княжеская власть, как следует из ст. 33 и 34, возлагала обязанность по розыску беглых крестьян и взиманию с них невыплаченной подати.

Мунабэтисэн изначально были обязаны уплачивать главы больших домохозяйств, зажиточные крестьяне, именуемые в «КХС» хонъя (本屋). Однако совокупность негативных факторов (эпидемии, войны, стихийные бедствия, неурожаи) приводила к сокращению числа хонъя. В ст. 32 указывается, что менее богатые крестьяне — синъя (新屋) к уплате мунабэтисэн не привлекаются. Однако в ст. 36 говорится, что синъя должен внести подать вместо хонъя, оказавшегося преступником и лишившегося в результате наказания своего домохозяйства³⁷.

Таким образом, в «КХС» крестьянская община рассматривается княжеской властью как важнейшее звено податной системы, при этом пользующееся определенной автономией в процессе сбора и внутренней разверстки мунабэтисэн. Однако для даймё община была прежде всего элементом налогового механизма. Из других же источников известно, что практически на всей территории Японии крестьянские общины к XVI в. добились значительных прав и автономии по отношению к землевладельцам. Они превратились в важнейшую форму самоорганизации крестьян: защищали жизнь, имущество и иные права своих членов; утверждали сделки по купле-продаже земли. Община также зачастую располагала собственной военной силой и нередко пускала ее в ход во время конфликтов с соседними общинами по поводу пользования водными ресурсами и земельными угодьями³⁸.

В то же время в уложении землевладелец, обязанный военной службой князю, вовсе не является всевластным господином над крестьянскими общинами в своих поместьях и вотчинах. Во второй «до-

полнительной» статье «КХС» прямо признается право крестьян оспорить незаконные посягательства дзито на их владения в княжеском суде. По актовым материалам других княжеств известно, что такие обращения санкционировались даймё³⁹, который тем самым ограничивал судебную власть вотчинника над крестьянами. В «КХС», бесспорно, зафиксировано намерение даймё регулировать возникавшие между крестьянами и землевладельцами противоречия.

Княжеская власть запрещала дзито конфисковать земельный надел крестьянина до тех пор, пока он исправно уплачивал нэнгу и исполнял иные повинности (ст. 6, 9). Даже при задержке выплаты ренты немедленное и безусловное отчуждение крестьянской собственности не разрешалось. Землевладельцу предписывалось давать крестьянину определенную отсрочку для возврата недоимки. Лишь после ее истечения дзито дозволялось отчуждать крестьянское имущество (ст. 54).

Кроме того, крестьянская община ограждалась от злоупотреблений землевладельца во время отработки одной из «общегосударственных» повинностей — буюку (夫役), первостепенной с точки зрения проведения успешной завоевательной и оборонительной политики дома Такэда⁴⁰. Община освобождалась от нее на 30 дней в случае гибели крестьянина во время исполнения работ, и на 10 лет, если дзито без причины казнил одного из крестьян. Помимо этого законодатель снимал ответственность с земледельцев за утерю доставлявшегося при отработке буюку груза (ст. 13). Вышеуказанные положения «КХС» должны были как обеспечить исправное выполнение трудовой повинности крестьянскими общинами, так и воспрепятствовать возможным злоупотреблениям дзито.

Княжеская власть, стремясь к максимально точному учету земельного фонда в бункоку, поощряла дзито расследовать случаи утаивания крестьянами излишков земли. Однако и в этом случае при подаче крестьянином судебного иска против своего господина (дзито), оспаривающего претензии последнего, княжеская власть брала на себя функцию арбитра, отправляя для расследования дела своего эmissара (ст. Цуйка 2). Одновременно подчеркивалась недопустимость незаконного преследования крестьян со стороны дзито.

За допущенное беззаконие дзито мог быть сурово наказан (вплоть до лишения половины своих земельных владений — ст. 9). Подобную заботу княжеской власти о земледельцах необходимо объяснять в первую очередь стремлением обеспечить стабильное исполнение повинностей и выплату податей, пополнявших княжескую казну и обеспечивавших проведение военной политики. Во владениях Такэда бег-

ство крестьян было распространенным явлением, возникавшим в том числе из-за усиления налогового гнета, притеснений отдельных землевладельцев и княжеских чиновников.

Таким образом, в «КХС» даймё выступает посредником в конфликтах между вассалами-землевладельцами и крестьянами. С одной стороны, он гарантирует права дзито на получение ренты, тем самым подтверждая его статус владельца земли. С другой стороны, княжеская власть стремится пресечь возможные злоупотребления землевладельцев и защитить права крестьян на обрабатываемые наделы.

Серьезное ограничение прав вассала-вотчинника по отношению к крестьянам — одна из важных особенностей политики сэнгоку даймё. В эпоху Камакура бакуфу практически не вмешивалось во взаимоотношения земледельцев и крупных земельных собственников⁴¹. В уложении Такэда крестьяне в определенной степени выступают не просто как частнозависимые земледельцы, а как подданные даймё, защищаемые княжескими законами. Вместе с тем вмешательство даймё в отношения землевладельцев и крестьян можно рассматривать и как проявление политики по ужесточению контроля над вассалами и ограничению их автономии от княжеской власти.

Ряд статей «КХС» определяют основные принципы «государственной» политики даймё, а он сам предстает в качестве носителя высшей публичной власти на подвластных ему территориях. Судя по ст. 1, Такэда Харунобу рассматривает себя как сюго — военного наместника бакуфу (известно, что бакуфу формально утвердило его в должности сюго Каи)⁴². Однако в кодексе не обнаруживается никаких ссылок на власть или авторитет сёгуна, а Харунобу выступает как верховный правитель своих земель, неподотчетный Киото.

Кроме того, в ст. 1 «КХС» прослеживаются явные параллели со ст. 4 «ГС». Если в «ГС» бакуфу обещает покарать сюго, конфисковавших без должного доклада землю под предлогом совершенного ее владельцем преступления, то в «КХС» князь грозит наказывать допускающих сходные злоупотребления дзито. Таким образом, в «КХС» Такэда Харунобу предстает как носитель высшей власти в княжестве и «позиционирует» себя так же, как бакуфу в «ГС», а сам же кодекс «КХС» — как верховные законы, действие которых не ограничивается законами Муромати бакуфу.

Кроме того, он фактически пытается монополизировать право населяющих его удел жителей на внешние контакты: им запрещается обмениваться подарками и посланиями с соседями за пределами княжества без дозволения даймё, помимо строго оговоренных случаев

(ст. 3). Кроме того, в ст. 4 содержится запрет поступать на службу и брать земельные держания за границами княжества, а также завязывать с «иноземцами» родственные отношения.

Наконец, в законах Такэда, как и во многих других кодексах эпохи «воюющих провинций», даймё предстает охранителем внутреннего порядка и мира, в том числе религиозного. Согласно ст. 8, вне закона ставились любые раздоры и междоусобицы: стороны вооруженной стычки несли одинаковое наказание вне зависимости от мотивов, побудивших их обнажить оружие⁴³. Данное положение, по-видимому, в первую очередь было призвано пресечь возможные конфликты между вассалами. Однако данный запрет мог вполне быть применим и к нередким в период «воюющих провинций» вооруженным столкновениям крестьянских общин, в которые нередко втягивались и их господа-вотчинники, а также конфликтам иных социальных классов⁴⁴.

В «КХС» княжеская власть запрещает ведение религиозных диспутов между буддийскими сектами Нитирэн и Чистой земли (ст. 22). Запрет религиозных споров между различными буддийскими школами, которые нередко перерастали в ожесточенные вооруженные столкновения между их последователями, обнаруживается во многих законодательных кодексах периода сэнгоку.

Наконец, в ряде статей описываются надлежащие процедуры и правила отправления княжеского правосудия (ст. 2, 18, 24). Особняком в уложении стоит статья, провозглашающая возможность обращения с исками против самого Такэда Харунобу, в случае если он сам нарушит изложенные законы. Она рассматривается японскими историками как свидетельство политического идеализма молодого Сингэна⁴⁵ либо как доказательство ограниченности его власти⁴⁶. Однако текст свода не налагает никаких институциональных ограничений на князя. Из источников нам не известны случаи подачи исков в княжеский суд против самого Такэда Харунобу. Скорее всего, это положение, как и ст. 29, должно было подчеркнуть исключительное значение «КХС» как верховных законов княжества. Кроме того, возможно, что она позволяла жителям княжества жаловаться на княжеских чиновников и администраторов в суд даймё.

При исследовании текстов законодательных сводов эпохи сэнгоку неизбежно встает вопрос об их практическом соблюдении. Были ли они всего лишь далекими от реальности декларациями?⁴⁷ Комплексное исследование этого вопроса на основе анализа законодательных сводов эпохи «воюющих провинций» до сих пор не проводилось.

Прежде всего, как уже указывалось выше, в состав кодексов включались положения обычного права, которые априори нельзя рассматривать как абстрактные, навязанные «сверху» инструкции и указания⁴⁸. В документах дома Такэда упоминаются случаи решения вассалами даймё тяжб на основании локальных юридических норм⁴⁹, которые тем самым признавались княжеской властью. Таким образом, в княжестве Такэда наряду с «КХС» при отправлении правосудия использовались уже сложившиеся местные правовые обычаи и традиции.

Сохранилось несколько десятков рескриптов, в которых Такэда Харунобу приказывал возратить беглых несвободных и рабов их прежним господам, что соответствует содержанию ст. 15 и 16 «КХС»⁵⁰.

На практике «работала» ст. 19, позволявшая ёрико жаловаться даймё на притеснявших их ёриоя. Соответствовала действительности и самостоятельность крестьянской общины в сборе и уплате даймё мунабэтисэн, описанная в своде. До нас дошли упомянутые в «КХС» мунабэти никки, в которых были зафиксированы податные обязательства общины⁵¹.

Но все же на локальном уровне княжеская власть и ее представители далеко не всегда вмешивались в улаживание споров и конфликтов. Так, из документов провинции Синано известно о решении спора о границах земельных угодий двух деревень при помощи обращения к местным посредникам. Исследователи уже обращали внимание на повсеместное привлечение таких посредников (в их роли часто выступали соседние общины или землевладельцы) для «внесудебного» урегулирования споров в эпоху Муромати⁵².

Однако неверно думать, будто даймё и его должностные лица совершенно не были причастны к отправлению правосудия на периферии. Так, в той же провинции Синано три деревни, не поделившие водные ресурсы, отправили своих представителей в Кофу, вынеся на рассмотрение даймё свой спор. В ответ Такэда Харунобу послал эмиссаров, чтобы выяснить настоящее положение дел, а затем перераспределил источники воды между сторонами тяжбы⁵³. Таким образом, даймё мог участвовать в решении конфликтов между крестьянскими общинами на локальном уровне. Однако, скорее всего, это происходило в основном не по инициативе княжеской власти, а по желанию тяжущихся.

Наконец, из источников известно, что даймё вмешивался в решение судебных дел и во владениях полунезависимых магнатов — например, дома Оямада в провинции Каи. Так, в 1556 г. недовольные притеснениями со стороны дзито Кубаяси Овари-но ками Садатика

(вассал Оямада) двадцать его ёрико (в источниках они названы Ёсида-сю) обратились с жалобой к Оямада Нобуари, во владениях которого произошел инцидент, но никакого вердикта по их ходатайству так и не было принято. Тогда они донесли о случившемся Такэда Сингэн, который вынес судебное решение в пользу ёрико. У одного из их обидчиков, подчинявшегося упомянутому Кобаяси Овари-но ками, была конфискована усадьба. Ёсида-сю стали служить непосредственно Оямада Нобуари⁵⁴.

Таким образом, в данном случае даймё выступил в качестве высшей судебной инстанции по отношению к Оямада Нобуари, который, являясь крупным вотчинником в провинции Каи, также обладал своей долей судебной власти. Служилые люди из Гуннай, владений Нобуари, видели в Такэда Харунобу, а не своем господине верховного судью.

Однако и этот случай не говорит о непрестанном внимании даймё и его чиновников к судебным делам на местном уровне. Скорее всего, центру приходилось разбирать те конфликты, которые не находили своего разрешения на «периферии». При этом можно предполагать, что в собственном домене⁵⁵, который составляли не только наиболее плодородные земли, но и богатые городские поселения, золотые рудники, а также стратегически важные пункты на границах княжества, конфискованные владения мятежников или враждебных землевладельцев, даймё и его прямые представители обладали несравненно большими судебными прерогативами, чем в поместьях вассалов⁵⁶.

До сих пор до конца не ясно соотношение между княжеским правосудием, совокупностью выработанных даймё и его администраторами указов и законов и местными правовыми обычаями. По-видимому, четких принципов, определявших в каждом отдельном случае применение либо локальных норм, либо законов княжества (если они им противоречили), не было. Можно предположить, что за пределами юрисдикции суда даймё оставалось немалое количество споров и тяжб, а его законы и указы регулировали лишь ограниченный круг вопросов. Так, система уголовного правосудия в кодексе практически не описана, нет ни стройной классификации преступлений, ни четкой системы наказаний.

Даймё не располагал необходимыми рычагами контроля, прежде всего разветвленным бюрократическим аппаратом управления, для всесторонней регламентации социальных и экономических отношений, да и не стремился к ней в принципе. Уложения периода «воюющих провинций» не содержат какой-либо масштабной радикальной программы преобразования уже сложившихся социально-политиче-

ских отношений, а сэнгоку даймё не кажутся всемогущими государями, желавшими коренным образом их изменить. Скорее для укрепления своей власти они с большим или меньшим успехом используют уже существовавшие реалии, преобразуя их по мере необходимости.

В то же время приоритетные для сохранения военной и вассальной организации проблемы, дела, связанные с внешней политикой, определенно попадали в сферу компетенции княжеского суда. Даймё располагал серьезными судебными прерогативами, его власть распространялась и на земли провинциальной знати. Он был верховным судьей, а его правосудие рассматривало иски не только вассалов, но и иных слоев населения, в частности крестьян. Однако княжеская власть, естественно, не являлась единственным обладателем судебных полномочий. Выяснение более или менее точного баланса судебных прав между даймё и отдельными социальными стратами и корпорациями в период «воюющих провинций» на сегодняшний день не завершено. Бесспорно, это одна из актуальных задач, стоящих перед «японоведами-медиевистами».

«Косю хатто-но сидай»*перевод*

1. Дзито⁵⁷ творят неслыханные бесчинства в пределах княжества, своевольно и без должного донесения [даймё] конфискуя земли, под тем предлогом, что они принадлежат преступникам. Если преступник — хикан Харунобу⁵⁸, то дзито вмешиваться не вправе.

Относительно суходольных и рисовых полей следует отдать необходимые приказания и передать их другому человеку. [Тот же] без промедления должен внести⁵⁹ нэнгу и исполнить иные повинности дзито. [О том, как поступать с] *онти*⁶⁰, нет нужды упоминать. Дом, жену и детей, а также [движимое] имущество [преступника], как установлено законом, следует передать чиновнику [даймё].

2. После того как иск подан в суд, не допускается обращаться [по поводу данной тяжбы] ни к кому, кроме бутёнин⁶¹. И разве следует [обращаться с просьбой о судебном посредничестве] после вынесения судебного решения? Если же [тяжба] еще не начата, не возбраняется обращаться к другим, помимо бутёнин [касательно этого дела]. [Кроме того], строго запрещается подавать [иск] напрямую [даймё]⁶².

3. Строго запрещается без дозволения даймё посылать в другие провинции послания и подарки. Но разрешается жителям Синано по особым делам въезжать в провинцию [Каи]. Дозволяется [также] живущим на границе людям, как и прежде, обмениваться [обычными] письмами.

4. Устанавливать родственные связи в других провинциях, получать там земли во владение, либо переходить в услужение [к жителям других провинций], заключая различные соглашения — невиданное беззаконие. [Так поступать] строго воспрещается. Тот же, кто посмеет нарушить этот закон, должен понести наказание⁶³.

5. О суходольных и заливных полях, владелец которых не установлен. Землями, с которых собирается нэнгу, пусть ведает дзито. Жалованными же землями следует распорядиться по приказанию [даймё]. Но если есть [неуплаченный] долг, нужно поступить должным образом в зависимости от доходности земли.

6. Если крестьяне задерживают выплату нэнгу, их вина велика. Как [в таких случаях] поступать с их землей, пусть решит дзито. Если же допущена несправедливость, её следует исправить, послав кэнси⁶⁴.

7. Без основания конфисковать мёдэн⁶⁵ значит творить невиданный произвол. Однако это не возбраняется, если по возмутительно-

му небрежению на протяжении двух лет не уплачивался нэнгу⁶⁶ и не исполнялись иные [повинности].

8. Когда случаются тяжбы по поводу земель луговых и горных, которые желают возделывать, следует [решить спор], выяснив первоначальные границы между владениями. Если же это определить трудно, пусть спорный участок будет поделен поровну [между истцом и ответчиком]. Если же после этого [стороны тяжбы] будут противиться приговору, следует [ту землю] отдать другому человеку.

9. Когда [княжеский чиновник] сообщил дзито [об аресте земельного надела] и поставил [туда] тэнсацу⁶⁷, а [владеющий тем участком крестьянин] без основания забросил обработку земли, со следующего года его рисовое поле отдается дзито. Но даже если [крестьянин] и не собрал урожай, но уплатил нэнгу, [должен сохранить надел]. Если же дзито допустил беззаконие, пусть будет лишен половины своих владений.

10. О пожалованной [даймё] земле. Даже если [случилась] засуха или наводнение, не допускается подавать прошения о ее замене. Но должно нести службу соразмерно [собираемому] доходу. Проявившим особую верность следует выделить соответствующего размера землю⁶⁸.

11. Если имеющие жалованную землю начиная с 10-го года Тэмбун (1541 г.)⁶⁹ и ранее на протяжении десяти лет не исполняли отработочную и другие повинности в пользу дзито, это расследовать не надлежит. Но если же [это происходило] 9 лет, следует отдать приказания по обстоятельствам дела.

12. За исключением находящихся в частном владении мёдэн продавать земельные пожалования без дозволения [даймё] строго запрещается. Но если другого ничего не остается, доложив [князю] и установив срок продажи, разрешается⁷⁰.

13. Если крестьянин, исполняя трудовую повинность во время войны, будет убит, его господин освобождается от отработочной повинности на 30 дней⁷¹. Однако [затем] как и прежде следует отправлять крестьян [для выполнения буяку]. Если же будет утерян [перевозившийся крестьянами] груз, это расследованию не подлежит. Если же выполнявший буяку [крестьянин] сбежит, и после того, не известив его господина, [этого крестьянина] примут [к себе], то хоть с того времени и пройдет много лет, [преступники] не должны избежать наказания. Кроме того, если господин убьет крестьянина, отработывающего буяку, хотя на нем и не было особой вины, на протяжении 10 лет [крестьяне этой деревни] освобождаются от отработок для дзито.

14. Когда без дозволения заключают договор о родстве или службе [кому-либо], это равносильно измене. Но не возбраняется прино-

сить такие клятвы на поле битвы для того, чтобы выказать особую преданность.

15. Когда потомственный хикан⁷² прислуживает другому [господину], прежнему хозяину запрещается, увидев его, тотчас же схватывать. Но следует, объяснив обстоятельства дела, вернуть себе слугу. Если же прежний господин, прознав о том, что его хикан служит другому человеку, попросит того вернуть хикан и новый господин даст согласие на это, но после этого позволит [хикан] сбежать, обязан передать другого человека [в качестве возмещения]. Что же до рабов⁷³, то в соответствии с Сикимоку⁷⁴, если [раб] по прошествии 10 лет не был найден, [такие дела] разбирать не надлежит.

16. После того как раб сбежит, его часто встречают на дороге. Когда, желая узнать, кому он принадлежит, приводят [раба] в свой дом, совершают крайнее беззаконие. Новый господин должен прежде вернуть [раба] обратно его хозяину. Однако если по причине дальности пути [нашедший раба] задержит на 3—5 дней [его возвращение], особой вины на нем за это нет.

17. О вооруженной стычке. [Ввязавшиеся в неё], без разбора кто прав, а кто виноват, оба подлежат наказанию. Однако если [кто-либо], несмотря на то, что на него напали, в ответ [не обнажил оружие для защиты] и стерпел, [должен быть признан] невиновным. Тот, кто, покрывая [одну из сторон ссоры], оказывает ей помощь, без выяснения обстоятельств дела должен быть подвергнут одинаковому наказанию [с участниками ссоры].

Если же кто-либо неумышленно убьёт или ранит другого, жена, дети и прочие домочадцы [преступника] за это не в ответе. Но если [такой преступник] сбежит, даже если [его злодеяние] было неумышленным, сначала их следует привести в Кофу⁷⁵ и подробно допросить.

18. На господина, разумеется, не ложится вина за совершенные его слугой [хикан] преступления, будь то участие в вооруженной ссоре или разбой. Однако если для выяснения обстоятельств дела слуга будет задержан и упомянутый господин будет твёрдо заявлять о невиновности [слуги], а тот сбежит из-под стражи, следует конфисковать треть владений господина, если же нет у него земли, отправить в изгнание.

19. Не претерпев каких-либо обид от своего ёрия⁷⁶, запрещается от него отрекаться. В будущем [такие ёрико] непременно проявят своё вероломство. Но если ёрия чинит крайние несправедливости, [ёрико] можно обратиться с жалобой [в княжеский суд].

20. Развлекаясь рамбу⁷⁷, на пиру, охоте, во время ловли рыбы и других дел, нельзя забывать о ратном искусстве, поскольку Подне-

бесная разделена на враждующие провинции. И прежде всего нужно готовить [к войне] оружие, отринув всё иное.

21. О плывущих по реке деревьях и мостах. Найденные деревья, как исстари повелось, можно забирать, переправы же следует возвращать их владельцам.

22. Споры о вероучении между последователями школ Нитирэн и Чистой земли в княжестве запрещаются⁷⁸. Если кто-либо их затеет, и наставники [этих школ], и их последователи должны быть наказаны.

23. О том, как вассалам [надлежит] рассаживаться, находясь на службе. После того как [виднейшие вассалы] определяют этот порядок, не следует [остальным об этом] поднимать спор. Не приличествует впадать в ярость, не находясь на поле брани.

24. Когда одна из сторон [тяжбы] во время суда, не дождавшись оглашения судебного приговора, бесчинствует — совершается великое беззаконие. Следует без дальнейшего разбора дела вынести решение в пользу другой стороны.

25. Ссоры детей суду не подлежат. Но если родители, вместо того чтобы их образумить, напротив, дадут волю своему гневу, их следует предостеречь в назидание другим.

26. Если один из детей ненароком убьет другого, он не подлежит наказанию. Но детям 13 лет отроду и старше не избежать наказания.

27. Обращаться с иском [к даймё] через другого человека, в обход своего прежнего содзя⁷⁹, а также ходатайствовать [при подаче иска] за чужих ёрико — возмутительное своеволие. Отныне и впредь воспрещается. Об этом запрете уже было объявлено.

28. Не допускается подавать свой иск напрямую [даймё]. Ёрико же, разумеется, следует направлять [иск] через содзя⁸⁰. Но и тогда нужно обращаться, выбрав подходящее для этого время. Дни, когда разбираются дела, ранее были установлены. Воспрещается ходатайствовать [напрямую] чьим-либо родичам или ёрико.

29. [Независимо от] занимаемой должности⁸¹, запрещается нарушать законы княжества. Тот, кто не доносит и допускает произвол даже в деле незначительном, должен быть немедленно разжалован⁸².

30. Прислуживающие при особе господина, находясь на сторожевом посту во время его отсутствия, не должны судачить о разных делах или разговаривать громким голосом.

31. Когда кого-либо [желают] усыновить, следует доложить [об этом] своему содзя и получить печатную грамоту [от даймё, разрешающую] наследование. [И тогда] после смерти [приемного] отца, даже если есть кровные сыновья, [такое наследование] разрешается. Но если [приёмный сын] проявит непочтительность по отноше-

нию к своей мачехе, следует пересмотреть [волю наследодателя и лишить его прав наследника]. Кроме пожалованных даймё земель, распоряжение сухоходльными и заливными полями, имуществом, пожитками и иными [вещами] должно происходить согласно завещанию покойного отца.

32. После того как мунабэти никки передан деревне, даже если [кто-либо из её жителей] сбежит или умрет, община обязана тотчас же вместо него внести [причитающуюся подать]. [Для уплаты] синъя⁸³ не привлекаются.

33. Если какой-либо домовладелец, [обязанный вносить мунабэ-тисэн], переберется жить в другое село, его следует разыскать и [заставить] уплатить мунабэ-тисэн.

34. Когда кто-либо, оставив или продав свой дом, бродит по княжеству, где бы он ни был, его следует найти и [принудить к уплате] мунабэ-тисэн. Если же окажется, что у него совсем ничего нет, пусть уплатит тот, кому принадлежит усадьба этого человека. Что же до усадьбы, то, если [недоимка] не превышает 200 хики⁸⁴, её новый владелец [должен внести причитающуюся сумму] в зависимости от своего достатка, остальное пусть в складчину соберут жители деревни. Даже если усадьбой и домом владеет новый хозяин, он обязан [внести часть мунабэ-тисэн], поскольку усадьба принадлежит [именно] ему.

35. Никоем образом не допускается подавать [даймё] прошения об освобождении от мунабэ-тисэн. Однако если по причине бегства или смерти многих людей мунабэ-тисэн окажется в два раза больше⁸⁵, можно ходатайствовать [о снижении подати]. Проверив, правда это или ложь⁸⁶, следует, проявив снисхождение, освободить от уплаты соразмерного объема недоимок.

36. О домах разбойников, понёсших наказание⁸⁷. Если в той деревне есть синъя, бугё следует, разузнав об этом, взять с этого домовладельца мунабэ-тисэн вместо [наказанного разбойника]. Если же синъя не сыщется, следует вычесть [мунабэ-тисэн, полагавшийся с того дома, из общей суммы подати, которую должна уплатить деревня]. Заливные рисовые поля не должны обременяться [мунабэ-тисэн].

37. О домах, смытых наводнением. [Уплату мунабэ-тисэн] должны взять на себя синъя. Если их нет, пусть жители деревни, объединившись, в складчину уплатят [недоимку]. Если [водой] было разрушено 10 домов [и более], то нет нужды выяснять обстоятельства произошедшего⁸⁸. Кроме того, это [правило действует] и в отношении выморочных домохозяев.

38. О ссудном законе. Случается, что на рисовые поля не вернувшего ссуду должника предъявляют права многие [займодавцы]. Пусть [эти земли] получит тот, кто раньше других успел наложить на них арест. Однако если [один из кредиторов] имеет верную заемную грамоту, спор должен быть решен в его пользу.

39. Таким же образом, когда заливные и сухоходльные поля и иное были записаны в закладные грамоты [одновременно] нескольким займодавцам, действительна будет та, что была написана прежде других. Но если документ и [поставленная на него] печать были подделаны, [виновного] следует покарать. Что же до займодавцев, то [заложённая земля] должна отойти предъявителю той⁸⁹ закладной.

40. Долги родителей, разумеется, обязаны уплатить их дети. Долги же детей с родителей требовать не следует. Но родители, поставившие свою подпись на долговой расписке, должны расплатиться [за своих детей]. Если же паче чаяния дети умрут [прежде своих родителей], а за родителями останется наследуемое имущество, то, хоть это и против естественного порядка вещей, пусть родители возместят их долги.

41. Когда должник, объявляя о принятии монашеского обета или о том, что покидает [свой дом], бродит по княжеству, его вина велика. Приютивший его пусть уплатит вместо него задолженность. Однако касательно рабов, обращенных в рабство за долги и других, следует поступать так, как было прежде установлено.

42. Запрещается отказывать в приёме порченой монеты, за исключением признанной таковой на месте торга⁹⁰.

43. О записанных в закладную грамоту пожалованных землях. [Такой документ] не разрешается принимать, не испросив дозволения. Но пусть [займодавец] получит печатную грамоту [от даймё для утверждения договора]. Если же владелец [заложённой] земли скроется, следует поступить подобающим образом в зависимости от обстоятельств дела. Когда истёк срок [уплаты долга], следует предъявить выданную ранее печатную грамоту. Что же до пожалования земли после подачи прошения⁹¹, пусть несут полагающуюся службу.

44. Займодавец, получивший земли беглого [должника], должен незамедлительно внести дзито нэнгу, исполнить буюку и иные повинности. Если же дзито погасит долг, [займодавец] должен передать ему эти земли.

45. Запрещается помещать в залог *кокумайти*⁹². Однако если земледелец солгал [о своих правах на эти земли], сколько бы лет с тех пор не минуло, его следует наказать.

46. Если должник умрёт [не отдав долг], то следует, выяснив имена поручителей [по ссуде], потребовать с них долг.

47. Когда ссуда взята по закладной грамоте, удостоверенной несколькими печатями, но большинство [должников] скроется или умрёт и останется лишь один из них, пусть вернёт долг.

48. Залог по ссуде должен соответствовать договору [между займодавцем и должником]. Если [в обеспечение] долга был взят несоответственно больший по ценности залог, запрещается его отчуждать, даже если срок возврата долга истек. Если же [заложенное имущество] не было недооценено, следует, выждав 3—5 месяца, потребовать [настоятельно] уплаты долга; если же он не будет отдан, можно при свидетелях продать [залог].

49. Когда за ссуду на установленный срок передают суходольные и заливные поля [кредитору] или, записав [в купчую] полагающиеся поборы, землю желают продать, продавец и покупатель должны об этом оповестить своих господ или дзито. Если же этого не случится, а господин из-за какой-либо вины отберет землю, либо, имея веские основания, её конфискует дзито, даже если покупатель имеет закладную грамоту, [подписанную] должником, она не имеет силы⁹³.

50. Когда денежная или рисовая ссуда, вместе с процентами, вырастет вдвое [против изначальной суммы долга], следует потребовать ее возврата. Если же после этого должник медлит с отдачей, он должен понести наказание. Если же, заняв у дзигэнин⁹⁴ или кого-либо другого, из-за крайней бедности не сможет выплатить долг, следует доложить об этом и поступить так, как было указано выше.

51. Если курануси⁹⁵ сбежит, надлежит проверить долговые списки. При обнаружении [в окура] недостатка денег, следует конфисковать его усадьбу и земли. Однако если в закладных, в которых не оговорён срок возвращения ссуды, обнаружатся неясные места, залог не может быть истребован. Заложенные же на [оговоренный] срок земли должны быть изъяты [у должника]. [После этого] нэнгу, буюку и иные повинности должны быть тотчас же исполнены в пользу дзито. Кроме того, нельзя требовать возврата просроченных денежных ссуд.

52. Запрещается синтоистским жрецам, *ямабуси*⁹⁶ и иным искать покровительства какого-либо господина. Тем же, кто нарушит этот запрет, будет не дозволено ходить по княжеству⁹⁷.

53. Отныне и впредь строжайше запрещается потомственным хикан своевольно, не известив своего господина, отдавать на службу другому господину своего сына и полностью передавать [ему] свои земли. Однако если главный наследник будет служить прежнему хозяину, не возбраняется послать на службу [другому господину] его братьев.

54. Грубо попирается справедливость, когда из-за невыплаты крестьянами нэнгу, неисполнения буяку и иных повинностей без основания берут в залог [их имущество] и его распродают. Но следует установить срок [возврата крестьянином задолженности]. По его истечении это разрешено⁹⁸.

55. Если же Харунобу отступит в своих действиях и чем-либо ином от этих законов, пусть любой, будь то человек низкого или высокого звания, выступает с иском. Сообразно обстоятельствам следует [по таким делам] поступать по справедливости.

Вышеприведенные 55 статей были приняты в 16-м году Тэмбун хиното хицудзи (1547 г.) в 6-м месяце. Две дополнительные статьи были приняты в 23-м году Тэмбун киноэтора (1554 г.) в 5-м месяце.

Цуйка⁹⁹ (1). [Проданные] на определенный срок земли по истечении 10 лет можно вернуть, отдав выкуп. Если же владелец земли по причине своей бедности не в состоянии [это сделать], пусть [купивший землю] ждёт ещё 10 лет. Когда пройдёт этот срок, [земля] переходит покупателю. Касательно других закладов на установленный срок следует поступать таким же образом¹⁰⁰.

Цуйка (2). Если крестьянин скрывает неучтенные земли [с которых он не платит нэнгу и не исполняет другие повинности], даже если прошло несколько десятков лет, дзито, узнав об этом, может их отобрать. Однако если крестьянин подаёт иск [в княжеский суд] и доходит до тяжбы, однако на чьей стороне правда, всё ещё неясно, следует отправить посланца [для расследования]. Допустивший несправедливость дзито должен понести наказание.

Приложение

Табл. 5

Влияние «Госэйбай сикимоку» на «Косю хатто-но сидай»¹⁰¹

«Госэйбай сикимоку» (перевод А. А. Толстогузова, «Восток», № 1, 2002)	«Косю хатто-но сидай»
Ст. 4. Что касается заливных и сухоходных полей, крестьянских хозяйств, имуществ, жены и детей, принадлежавших тем, кто совершает преступления, то хотя в случае серьезного преступления виновный переходит	Ст. 17. Если же кто-либо неумышленно убьёт или ранит другого, жена, дети и прочие домочадцы [преступника] за это не в ответе. Но если [такой преступник] сбежит, даже если [его злодеяние] было

дит в распоряжение сюго, но последнему не передаются усадьба, земли, жена и дети, имущество. Ст. 11. ...При совершении мужем тяжкого преступления (мятеж, убийство, разбой, ночное нападение, грабеж и др.) на [жену] распространяется вина мужа. Однако она не подлежит наказанию в случае нанесения ран в ссоре...	неумышленным, сначала их следует привести в Кофу и подробно допросить.
Ст. 4. О сюго, которые конфискуют землю под предлогом совершенного преступления, но не докладывают об этом. При совершении подобных серьезных преступлений следует доложить подробности [в Камакура] и следовать полученным ранее указаниям. Однако есть люди, которые, не выяснив обстоятельств дела, не определив степень вины, произвольно объявляют владельца земли преступником и своим приказом конфискуют его владение и имущество. Такое несправедливое решение является преступной уловкой. Необходимо быстро представлять полный доклад об обстоятельствах каждого дела и выносить справедливое решение. В будущем за любые нарушения подобного рода преступник должен нести наказание.	Ст. 1. Дзито творят неслыханные бесчинства в пределах княжества, своевольно и без должного донесения [даймё] конфискуя земли под тем предлогом, что они принадлежат преступникам. Если преступник — хикан Харунобу, то дзито вмешиваться не вправе. Относительно суходольных и рисовых полей следует отдать необходимые приказания и передать их другому человеку. [Тот же] без промедления должен внести нэнгу и исполнить иные повинности дзито. [О том, как поступать с] онти, нет нужды упоминать. Дом, жену и детей, а также [движимое] имущество [преступника], как установлено законом, следует передать чиновнику [даймё].
Ст. 14. ...Если дайкан совершит серьезное преступление типа убийства и т. д. и его господин выдаст преступника, то последний не подлежит наказанию. Однако если, защищая дайкана, его господин заявит, что дайкан преступления не совершал, но наличие преступления будет полностью доказано, то господину не избежать наказания. А именно: следует конфисковать его владения.	Ст. 18. На господина, разумеется, не ложится вина за совершенные его слугой [хикан] преступления, будь то участие в вооруженной ссоре или разбой. Однако если для выяснения обстоятельств дела слуга будет задержан и упомянутый господин будет твёрдо заявлять о невиновности [слуги], а тот сбегит из-под стражи, следует конфисковать треть владений господина, если же нет у него земли, отправить в изгнание.
Ст. 29. О попытках подавать судебные иски, минуя соответствующего бугёнин, и о вступлении под патронат другого человека в стремлении выиграть судебное дело. Если судебные иски подавать, минуя соответствующего бугёнин, и всту-	Ст. 27. Обращаться с иском [к даймё] через другого человека, в обход своего прежнего содзя, а также ходатайствовать [при подаче иска] за чужих ёрико — возмутительное своеволие. Отныне и впредь воспрещается...

пать под патронат другого человека в стремлении выиграть судебное дело, то при вынесении решения неожиданно могут возникать противоречия. В таком случае надо для истца задержать вынесение решения. Тот, кто примет такого истца под патронат, должен быть лишен возможности участвовать в рассмотрении дела...	
Ст. 36. Об изменении границ владений, что вызывает споры. Одни, перейдя старые границы своих владений, придумывают новые предлоги, препятствуют [возвращению земли], другие, игнорируя прецеденты последних лет, предоставляют старые документы в свою защиту. Даже не выиграв дело в суде, они не несут видимого ущерба, поэтому злоумышленники вновь с преступными целями подают судебные петиции, что мешает справедливому решению дел. Отныне [в случае подобного иска] следует отправлять специальных инспекторов и выяснять истинные границы. Если иск безоснователен, то, измерив территорию, на которую выдвигаются незаконные претензии, выделив во владениях истца такого же размера территорию, следует передать ее во владение ответчика.	Ст. 8. Когда случаются тяжбы по поводу земель луговых и горных, которые желают возделывать, следует [решить спор], выяснив первоначальные границы между владениями. Если же это определить трудно, пусть спорный участок будет поделен поровну [между истцом и ответчиком]. Если же после этого [стороны тяжбы] будут противиться приговору, следует [ту землю] отдать другому человеку.
С. 41. О рабах и несвободных. [В случаях споров по поводу обладания такими лицами] надлежит следовать прецедентам, установленным домом тайсё. То есть если прошло более десяти лет и никто судебным иском не потребовал прав на [зависимого человека], то вопрос [его принадлежности] больше не должен обсуждаться, несмотря на то, есть ли основания у кого-нибудь или нет, и существующее положение принадлежности [такого зависимого человека] не должно меняться. Относительно детей, рожденных рабами, хотя и есть различные толкования в старых законах, надо следовать прецедентам, [установившимся при Еритомо], т. е. сын должен находиться с отцом, а дочь — с матерью.	Ст. 15. Когда потомственный хикан прислуживает другому [господину], прежнему хозяину запрещается, увидев его, тотчас же схватывать. Но следует, объяснив обстоятельства дела, вернуть себе слугу. Если же прежний господин, прознав о том, что его хикан служит другому человеку, попросит того вернуть хикан и новый господин даст согласие на это, но после этого позволит [хикан] сбежать, обязан передать другого человека [в качестве возмещения]. Что же до рабов, то, в соответствии с Сикимоку, если [раб] по прошествии 10 лет не был найден, [такие дела] разбирать не надлежит.

Ст. 48. Те, кто унаследовал от предков частное владение, могут продать его в порядке, установленном законом. Но в тех случаях, когда владения были получены от бакуфу благодаря заслугам или за добросовестное исполнение службы, такое владение продавать или покупать нельзя.	Ст. 12. За исключением находящихся в частном владении мёдэн, продавать земельные пожалования без дозволения [даймё] строго запрещается. Но если другого ничего не остается, доложив [князю] и установив срок продажи, разрешается.
---	--

Примечания

¹ Бакуфу в период сэнгоку в полной мере не контролировало даже ближайшие к Киото провинции. Кроме того, сёгуны после смуты годов Онин превратились в марионеток могущественных сановников и вассалов, которые в реальности и определяли политику сёгуната Асикага.

² В японской историографии эти законодательные памятники принято называть бункокуху (分国法).

³ Историки предлагают разные хронологические рамки эпохи «воюющих провинций», рассматривая ее составной частью периода Муромати (по поводу временных границ которого единого мнения также нет, распространенные варианты датировок — 1336—1573 гг. и 1392—1573 гг.). В первом томе академической «Истории Японии» период сэнгоку датируют 1467—1573 гг. (История Японии. М.: ИВ РАН, 1998. С. 279). Некоторые японские исследователи началом этой эпохи предлагают считать 1492 г., а концом — 1582 г. или 1590 г. Автор данной публикации разделяет мнение о том, что период сэнгоку длился примерно с последней четверти XV в. до 1590 г., завершившись с крушением власти дома Гоходзё под натиском Тоётоми Хидэёси.

⁴ *Касамацу Хироси. Бакуфухо // Тёсэй сэйдзи сякай сисо / Изд. подг. Исии Сусуму, Исимода Сё, Касамацу Хироси, Кацумата Сидзуо, Сато Синъити. Токио: Иванами сётэн, 2001. С. 484, 485, 490—491.*

⁵ Система бакухан представляла из себя комбинацию сохранивших значительную автономию во внутренних делах княжеств (хан) и владений и центральной власти Токугава бакуфу

⁶ Сэнгоку но тиики кокка // Нихон но дзидай рэкиси. Т. 12 / Под ред. Аримицу Югаку. Токио: Ёсикава кобункан, 2003. С. 148; *Сугияма Хироси. Сэнгоку даймё // Нихон но рэкиси. Т. 11. Токио: Тёокорон синся, 2005. С. 449.*

⁷ Безусловно, по своему содержанию эти два памятника обнаруживают черты сходства с бункокуху. При этом их создателей уже нельзя приравнивать к сэнгоку даймё, а реформы Тоётоми Хидэёси не могли не оказать влияние на их содержание. Поэтому корректнее было бы исключить из классического списка законодательных уложений эпохи сэнгоку, вместе с этим не отрицая возможности использования их для исследования правовых и политических структур предшествующего периода.

⁸ К сэнгоку даймё, создавших свои уложения законов, относят как клан Сагара, который владел в конце XV—XVI вв. тремя уездами в одной провинции (Хиго), так и дом Оути, княжество которого занимало территорию четырёх провинций — Суо, Нагато, Будзэн и Тикудзэн. Одним и тем же термином по-прежнему обозначают как правителей небольших владений, так и обширных княжеств, которые к тому же отличались друг от друга структурой власти.

⁹ Дом Такэда — ветвь рода Сэйва Гэндзи. Основателем рода принято считать сына знаменитого военачальника Минамото-но Ёсимицу — Ёсикиё (1075—1149). Представители клана Такэда занимали с конца периода Камакура пост ского (военного наместника) в провинции Каи (совр. префектура Яманаси). После длительного периода внутренних смут в XV в., в начале XVI в. положение дома Такэда в Каи смог укрепить Такэда Нобутора, усмиривший непокорных провинциальных землевладельцев. Однако он в 1541 г. лишился власти в результате дворцового переворота, правителем Каи стал его сын Харунобу (Такэда Сингэн), который продолжил курс отца на внешнюю экспансию.

К 1572 г. Харунобу превратился в одного из самых могущественных японских князей, а его земли включали провинции Каи, Синано, Суруга, Тотоми, запад провинции Кодзукэ, восточную часть провинции Мино и юг провинции Хида. В 1573 г. Такэда Харунобу, который, по мнению многих историков, вполне мог претендовать на роль «объединителя Японии», умер из-за болезни. Его наследник Кацуёри потерпел поражение в битве при Нагасино в 1576 г. от союзной армии Ода Нобунага и Токугава Иэясу. В 1582 г. объединенные войска домов Ода и Токугава захватили княжество Такэда, а Кацуёри покончил с собой. См.: *Акияма Такаси*. Каи Такэдаси то кокудзин. Сэнгоку даймё сэйрицу катэй-но кэнкю. Киото: Коси сёин, 2003. С. 11—175; *Сибацидзи Сюнроку*. Сингэн но сэнряку: сосики, кассэн, рёгоку кэйэй. Токио: Тюокорон синся, 2006. С. 3—20.

¹⁰ Необходимо отметить, что политические структуры, существовавшие в эпоху сэнгоку, не сводятся только к княжествам сэнгоку даймё.

¹¹ *Сибацидзи Сюнроку*. Сингэн но сэнряку... С. 45.

¹² *Хираяма Ю*. Такэда Сингэн. Токио: Ёсикава кобункан, 2006. С. 130.

¹³ В одной из этих двух практически идентичных версий отсутствует ст. 19 первого списка из 26 статей (о запрете буддийским монахам сохранять семейные узы).

¹⁴ Три основных версии «КХС» опубликованы в: Тюсэй хосэй сирёсю. Букэ кахо:. Т. 3 / Под ред. Сато Синъити и Момосэ Кэсао. Токио: Иванами сётэн, 2001. С. 195—226. Историк Сибацидзи Сюнроку сделал предположение, что список из 26 статей был не первым вариантом «КХС», а всего лишь сокращением «пространной редакции», которую он датирует на основании приписки в конце ее текста 1547 г. (*Сибацидзи Сюнроку*. Сингэн но сэнряку... С. 45).

Однако на данный момент более убедительной кажется точка зрения других японских исследователей, считающих «краткую» редакцию из 26 статей изначальным вариантом. См.: *Хираяма Масару*. Сэнгоку даймё рёгоку-но

кисо кодзо. Токио: Адзэкура сёбо, 1999, С. 48. Есть точка зрения, что в «пространную» редакцию должны быть включены ещё 3 статьи, не вошедшие в большинство копий. Хираяма Ю. Сэнгоку даймё Такэдаси но кэнкю // Тэйхон. Такэда Сингэн 21 сэйки-но сэнгоку даймё / Под ред. Хагивара Мицуо и Сасамото Сёдзи. Токио: Коси сёин, 2002. С. 99.

¹⁵ Тюсэй хосэй сирёсю. Т. 3. С. 200—216.

¹⁶ Косю хатто-но сидай // Коёгункан. Т. 1. Мэйсё / Пер. со ст.-яп. Косихара Тэцуро. Токио: Newton press. 2003. С. 58—72; Косю хатто-но сидай // Коёгункан / Пер. со ст.-яп. Сато Масахидэ. Токио: Тикума сёбо. 2006. С. 30—41.

¹⁷ William Rohl. Oriens Extremus. VI. 1959. P. 210—235; David John Lu. Japan: a documentary history. N. Y.: An East Gate Book, 1997. P. 180—181.

¹⁸ Кохакусайки // Такэда сирёсю / Изд. Киёмидзу Сигэо. Токио: Дзинбуцу орайся, 1967. С. 88. Род Комаи был боковой линией Такэда, основные его владения находились в селении Комаи уезда Кома провинции Каи. Комаи Масатакэ служил Такэда Нобутора и его сыну Харунобу, выполняя важные дипломатические поручения.

¹⁹ Синано — территория совр. префектуры Нагано.

²⁰ Сходные по содержанию статьи «Имагава канамокуроку» (1526 г.) и «Косю хатто-но сидай» (список из 26 статей 1547 г.); в скобки поставлен номер статьи из «ИК»: 4 (30), 6 (1), 7 (2, 3), 9 (13), 11 (5), 12 (8), 13 (10), 17 (27), 18 (28), 20 (32), 21 (4), 22 (11), 26 (пространная редакция «КХС» из 57 статей) (12).

²¹ В позднейших 2-м и 3-м списках «КХС» помимо уже упомянутых 12 статей заимствована в несколько измененном виде лишь одна из статей законов Имагава (ст. 26 об ответственности детей старше 13 лет за совершенные преступления). Следовательно, переняв в 1-й версии «КХС» 1547 г. около половины законов из «ИК», в дальнейшем составители свода перестали ориентироваться на опыт соседей.

Вместе с тем можно ставить вопрос и об обратном влиянии «КХС» на законы княжества Имагава. Ст. 2 и 3 «ИКЦ» (1553 г.) по своей теме совпадают со ст. 19 и 27 первой редакции «КХС» из 26 статей (1547 г.). В обоих случаях говорится о необходимости подачи судебного иска даймё через особого посредника, а также декларируется недопустимость расторжения связей ёриояёрико (см. ниже).

²² Можно предполагать, что текст «КХС» был доступен для гораздо большего числа вассалов-землевладельцев, чем текст «ИК». Говорить об этом позволяет на порядок большее по сравнению с «ИК» число сохранившихся списков «КХС».

²³ Этот тезис представляется справедливым применительно к «ИК», например, ст. 20, см. также ст. 5 «ИКЦ».

²⁴ Сугияма Хироси. Сэнгоку даймё... С. 473, 474.

²⁵ В эпоху Муромати помимо продажи земли «на вечные времена» были широко распространены и сделки, предполагавшие «продажу» лишь на определенный срок: *нэнкиури* и *хонсэнгаэси* (年季売り, 本銭返し). Фактически это была форма залога земельного владения. В случае *нэнкиури* земля воз-

вращалась владельцу после истечения определенного периода времени, в который «покупатель» извлекал доход с нее в свою пользу, автоматически.

Сделка типа хонсэнгаэси предполагала возврат участка земли лишь после возмещения суммы, уплаченной «покупателем» (фактически кредитором), с набегавшими процентами. По условиям хонсэнгаэси продавец (а фактически должник) мог потерять свое владение, которое в случае неплаты долга переходило в руки заимодавца. См.: Нихон хосэйси. Токио: Сэйрин сёин, 2007. С. 152—153. Судя по всему, в данной статье идет речь о нэнкиури.

²⁶ Крестьяне в результате неурожая не могли в прежнем объеме выплачивать годичный оброк (нэнгу) и исполнять иные повинности, за счет присвоения которых вассал нес службу.

²⁷ То есть, по-видимому, приводить с собой на войну меньше слуг и хуже экипированных.

²⁸ Вместе с тем, как выясняется из ст. 11, дзито использовал для Харунобу хикан, обладавших жалованной землей, при отработке княжеской трудовой повинности — буяку. При этом не поясняется, какое место им отводилось в этом процессе: исполняли они ее лично или, что более вероятно, отправляли на отработки зависимых от них земледельцев.

²⁹ Известно, что Такэда Сингэн брал заложников из недавно покоренных кланов, чтобы гарантировать их верность. *Сасамото Сёдзи*. Такэда Сингэн. Токио: Тюокорон синся, 1997. С. 104.

³⁰ По оценке Сасамото Сёдзи, по меньшей мере до 1521 г. крупные землевладельцы в Каи по сути состояли с домом Такэда в союзнических отношениях. И после подчинения Такэда дом Оямада самостоятельно издавал в своих землях (район Гуннай в пров. Каи) документы, подтверждающие землевладельческие права, и выдавал иммунитетные грамоты, освобождавшие от налогов. *Сасамото Сёдзи*. Сэнгоку даймё Такэдаси-но кэнкю. Токио: Сибункаку сьуппан, 1993. С. 110—113.

Наиболее влиятельные группировки вассалов играли решающую роль при утверждении наследника даймё. Многие зависело от личности князя, его удачливости и полководческого таланта. Пока он одерживал победы, вассалы были ему покорны и участвовали в военных походах, которые были для них одним из средств обогащения. Однако если князю изменяла на войне фортуна, вассалы (прежде всего не потомственные, а сравнительно недавно подчинившиеся) могли легко перейти на сторону его врагов. Клану Кисо (пров. Синано), Оямада и Анаяма (пров. Каи) так и поступили, в решающий момент предав сына Такэда Харунобу — Кацуёри и переметнувшись на сторону Ода Нобунага.

Известно также, что сам Харунобу опасался мятежа вассалов. В 1567 г. он принудил к самоубийству своего старшего сына Ёсинобу, возглавившего заговор против отца. В том же году он потребовал и получил от многих своих вассалов клятвенные грамоты, в которых те обещали под страхом кары будд и синтоистских божеств хранить верность своему господину. Эту меру связывают с желанием Сингэна избежать возможных измен и конфликтов сре-

ди вассалов после смерти Ёсинобу. Эти документы затем были помещены в синтоистский храм Икусима тарусима (провинция Синано, уезд Тиисагата, деревня Симоного). Сохранилось в общей сложности 80 таких грамот, в которых силу клятвенных обещаний вассалы закрепили своей кровью. *Сасамото Сёдзи*. Такэда Сингэн... С. 105.

³¹ Число статей, затрагивающих тему кредитно-долговых отношений, резко возрастает в «пространной» версии «КХС» (57 статей), где их насчитывается 11, тогда как в исходной «краткой» редакции содержится только одна подобная статья (ст. 16). Содержание этих законов свидетельствует о попадании в долговую кабалу все большего числа жителей княжества, терявших свое имущество и земельные владения и вынужденных скрываться от заимодавцев. Одной из главных причин, вызывавших рост долгового бремени, были непрестанные военные кампании Такэда Харунобу, эффект которых усугублялся стихийными бедствиями и неурожаями.

³² С учетом ст. 43, 44, 49 и 54, которые также затрагивают тему кредитно-долговых отношений, число таких статей увеличивается до 15.

³³ Некоторые из них описывают религиозную политику даймё.

³⁴ В статье речь идет не только о судебном посредничестве внутри слоя вассалов (ёриоя-ёрико). Упомянутые содзя — сановники и вассалы, также могли играть роль судебных посредников для буддийских и синтоистских храмов, иных социальных групп.

³⁵ Мунабэтисэн — регулярный налог, собиравшийся по всей территории княжества Такэда с крестьянских дворов, а также домохозяйств в городских поселениях. Аналогичные функции двор выполнял и в городских поселениях. *Хираяма Ю.* Такэда Сингэн... С. 100. Мунабэтисэн платили крестьянские общины как в княжеском домене, так и в имениях, не относившихся к домену и принадлежавших вассалам. Мунабэтисэн (как и некоторые другие повинности), таким образом, носил характер общегосударственной подати.

³⁶ *Хираяма Масару.* Сэнгоку даймё... С. 54—55, 63. В ряде случаев даймё не просто санкционировал поданные крестьянами сведения, но с помощью своих посланцев проводил предварительное обследование количества дворов и их достатка в той или иной деревне (мунабэти араатамэ). Однако подобные меры не носили постоянного характера, осуществлялись лишь по мере необходимости в отдельных селах и деревнях, а не на обширных территориях. В основном даймё полагался на предоставленные ему общинами данные. *Сибацидзи Сюнроку.* Сингэн но сэнрюку... С. 168. Таким образом, изначально княжеская власть не в одностороннем порядке указывала размер этой повинности, а в известной степени считалась с позицией крестьян и реальным состоянием дел в той или иной деревне (это хорошо показал в своем исследовании *Хираяма Масару*).

³⁷ По мере увеличения размаха военных кампаний Такэда Харунобу росла и тяжесть налогового гнета. Согласно «КХС», в обычных ситуациях мунабэтисэн облагались только зажиточные домохозяева (хонъя). Они платили со своего двора 200 мон. Однако уже в 1555 г. налог был разверстан и на ме-

нее зажиточных синтя (они платили 50 мон, а с 1573 г. — 100 мон). Однако и этот рост податного тягла оказался, видимо, недостаточным. Судя по источникам, многие крестьяне бежали из своих деревень, уклоняясь от мунабэтисэн. Чтобы сохранить уровень поступлений в казну, даймё приказал обложить налогом и беднейшие слои деревенской общины. *Хираяма Ю.* Такэда Сингэн... С. 120, 121.

³⁸ Кроме того, княжеской власти приходилось полагаться на крестьянские миры при осуществлении уголовного правосудия. Так, в одном из указов Такэда Харунобу крестьянам предписывалось под страхом наказания свое временно доносить об укrywшихся в их деревне преступниках. Тюсэй хосэй сирёсю. Букэ кахо. Т. 5 / Под ред. Сато Синъити и Момосэ Кэсао. Токио: Иванами сётэн, 2001. С. 16.

³⁹ Ряд японских историков считают, что в период «воюющих провинций» крестьяне впервые получили возможность отстаивать свои интересы в княжеском суде. В эпоху Камакура и Муромати судебная система императорского двора и бакуфу была ориентирована на разбор тяжб между представителями господствующих слоев общества — аристократических домов, храмов, прямых вассалов сёгуна, провинциальных землевладельцев. Крестьянские общины же могли обращаться в судебные органы, разбиравшие конфликты высших классов общества, только через посредничество своего господина. При этом они должны были внести значительную плату за помощь ему, а также судьям, занимавшимся тяжбой. Против своего господина крестьяне могли подать жалобу только через голову другого землевладельца.

Однако сэнгоку даймё позволили крестьянам в гораздо большем масштабе, чем ранее, апеллировать к своей власти и авторитету. Так, в княжествах Гоходзё и Имагава действовала на практике т. н. система мэясубако: крестьяне могли складывать в особые ящики для жалоб, размещавшиеся во всех значительных административных центрах княжества, свои иски, которые потом рассматривал суд даймё. Им не запрещалось жаловаться таким способом и на своего господина, в таких случаях специальные посредники сельским общинам не требовались. *Куроода Мотоки.* Сэнгоку даймё но кики канри. Токио: Ёсикава кобункан, 2005. С. 74—76.

⁴⁰ Буяку — доставка крестьянами на место военных действий провианта, иных нужных материалов, а также выполнение необходимых работ во время военных действий. Исполнять ее были обязаны как «частновладельческие» земледельцы, так и крестьяне из княжеского домена. Мобилизацией крестьян на отработку буяку ведал дзито, получавший соответствующее приказание от даймё. Для несения буяку в деревне определялось определенное количество дворов, с которых в качестве компенсации снижался нэнгу в пользу дзито. *Хираяма Ю.* Такэда Сингэн... С. 115—117.

⁴¹ Нихон хосэйси... С. 128—129.

⁴² В этой связи нелишне напомнить, что концепция и сам термин *сэнгоку даймё* — конструкт японской историографии второй половины XX века. Не только в «КХС», но и в других законодательных сводах, например «Дзинкай-

сю», «Имагава канамокуроку цуйка», правители, от чьего имени они были приняты, также именуют себя сюго.

⁴³ Принцип *кэнка рёсэйбай* (равного наказания для участников вооруженной ссоры) зафиксирован и в других правовых памятниках эпохи.

⁴⁴ В действительности отдельные вооруженные конфликты не только в среде буси, но и в других социальных прослойках были вполне тривиальным явлением не только в эпоху «воюющих провинций», но и в период Токугава. Разрешение с помощью силы конфликтов — часть обычного права «средневековой» Японии. Однако вопрос заключается в частоте и масштабности подобных столкновений, а также способности властных институтов их обуздать. Представляется, что в доиндустриальной Японии в разные временные промежутки эти параметры могли резко меняться.

⁴⁵ *Хираяма Ю.* Такэда Сингэн... С. 137.

⁴⁶ *Сасамото Сёдзи.* Такэда Сингэн... С. 165.

⁴⁷ На разрыв, существовавший между интенциями законодателя и исторической действительностью, справедливо указывается в следующей, ставшей уже классической, работе: *Мещеряков А. Н.* Древняя Япония. Культура и текст. СПб.: Гиперион, 2006. С. 25.

⁴⁸ Не следует забывать о многовариантности норм обычного права на локальном уровне. В законодательные своды включалась лишь одна из действовавших норм, освящавшаяся тем самым авторитетом даймё и представавшая как выражение его воли. Остальные версии обычая, таким образом, объявлялись нелегитимными.

⁴⁹ В источниках находим ссылки на закон уезда Цуру и т. п. — то есть обычное право областей Каи. *Сасамото Сёдзи.* Такэда Сингэн... С. 115.

⁵⁰ Тем, кто укрывал беглецов, грозило изгнание за пределы княжества. *Сибатудзи Сюнроку.* Сингэн но сэнряку... С. 173.

⁵¹ Там же. С. 167, 168.

⁵² *Кацумата Сидзю.* Сэнгокухо сэйрицу сирон. Токио: Токё дайгаку сюппанкай, 2003. С. 234—237.

⁵³ *Сасамото Сёдзи.* Такэда Сингэн... С. 169—170.

⁵⁴ *Хираяма Ю.* Сэнгоку даймё Такэдаси но кэнкю // Тэйхон. Такэда Сингэн 21 сэйки-но сэнгоку даймёрон / Под ред. Хагивара Мицуо и Сасамото Сёдзи. Токио: Коси сёин, 2002. С. 106—108.

⁵⁵ В домене крестьяне посылали в казну даймё не только «общегосударственные» подати, но и нэнгу. В то же время крестьяне из «частных» владений платили нэнгу своим господам, княжеским вассалам, а налоги типа мунабэтисэн — даймё.

⁵⁶ В «КХС» не упоминается о существовании крупных землевладений, получивших иммунитетные привилегии от даймё (т. н. *фуню-но ти*). Между тем из других источников известно, что фуню-но ти были и в княжестве Такэда. Владелец фуню-но ти мог полностью или частично освобождаться от княжеских податей, а в некоторых случаях, имея на руках печатную грамоту даймё, волен был не пустить княжеских слуг на свои земли, даже если последние занимались розыском уголовных преступников. Обладателю иммуни-

тетных прав делегировалась часть судебных и административно-полицейских функций княжеской власти.

⁵⁷ Дзито (地頭) в текстах законодательных сводов — землевладелец, вассал даймё. Как следует из данного фрагмента, он обладал долей административно-полицейской власти в своих владениях — мог конфисковать земли преступников. Однако княжеская власть пытается ограничить это его полномочие, обязывая дзито обосновать должным образом свои действия в донесении. По всей видимости, это положение говорит о частых злоупотреблениях дзито своими прерогативами.

⁵⁸ Хикан Харунобу, т. е. «слуги» Такэда Харунобу — мелкие землевладельцы (дзидзамураи, 地侍), а также представители зажиточных слоев деревенской общины, обязанные военной службой даймё и частично освобождавшиеся взамен от княжеских податей. Их набор на военную службу стал основой формирования в период сэнгоку достаточно крупных по меркам японского «средневековья» армий.

Слово «хикан» в рассматриваемый период было многозначно. В «КХС» оно имеет два основных смысла: 1) вассал даймё (в ст. 1 и 23); 2) несвободный, зависимый человек (в ст. 15). Термин «хикан» с периода Камакура использовался в контексте описания отношений господства-подчинения самого разного типа. В роли господ могли выступать как представители военного сословия, так и аристократии и буддийского духовенства. Хикан могли принадлежать к самым разным социальным классам, а степень их зависимости могла варьироваться от относительно слабой до фактически рабской. Тема розыска и возвращения прежнему господину беглых несвободных поднимается практически во всех законодательных памятниках эпохи сэнгоку.

⁵⁹ Повинности обязан внести получатель земельного участка, конфискованного у преступника.

⁶⁰ Онти 恩地 — земля, пожалованная даймё вассалу.

⁶¹ Бугёнин (奉公人, также бугё 奉公) — должностные лица даймё, выполнявшие как административные, так и судебные функции. В данном случае, видимо, имеются в виду бугёнин, отвечавшие за рассмотрение конкретной тяжбы.

⁶² Для обращения в княжеский суд обязательны были специальные посредники, представлявшие даймё жалобы и иски. Однако, например, из «Имагава канамокуроку» известно о существовании специальных ящиков для жалоб, в которые можно было подавать судебные иски без посредников.

⁶³ В сборнике документов по истории Японии на английском языке, изданном Дж. Д. Лу, эта статья переведена неправильно. Произвольно связаны в одну смысловую конструкцию фразы: «любой, кто женится на ком-то за пределами провинции, тем самым создает причины для великого беспорядка, так как он может дать согласие на вступление во владение ее поместьем и послать своих приближенных на службу ее семье» (*David John Lu. Op. cit. P. 180*). Между тем в тексте словосочетания «завязывать родственные связи», «получать землю в держание» и «переходить в услужение» просто перечисляются (это показывает и союз аруива — «или, либо», их разделяющий).

⁶⁴ Кэнси (檢使) — посланец даймё, который должен проинспектировать соблюдение закона на месте.

⁶⁵ Мёдэн (名田, досл. «именное поле») в поместье (сёэн) — единица обложения нэнгу и другими повинностями. Крестьянина-владельца мёдэн называли мё:сю. Он собирал в пользу землевладельца нэнгу, за что получал часть ренты в качестве вознаграждения. В период «воюющих провинций» мёсю называли богатых крестьян, игравших ведущую роль в деревне.

⁶⁶ Нэнгу (年貢) — повинность, ежегодно уплачивавшаяся крестьянами землевладельцу (рисом или иными продуктами сельского хозяйства в зависимости от региона Японии).

⁶⁷ Тэнсацу (田札) — особый знак, ставившийся княжескими администраторами на земельный надел. Подобное действие означало фактический арест этого земельного участка, приостановление владельческих прав на него на время судебного процесса. См., например, ст. 15 «ИКЦ», согласно которой мелкий княжеский чиновник (кубонин) мог ставить тэнсацу на спорный земельный участок.

⁶⁸ То есть в компенсацию за понесенный из-за стихийного бедствия ущерб, отразившийся на доходности земельных владений вассала.

⁶⁹ В 10-м году Тэмбун (1541 г.) Такэда Харунобу пришел к власти в Каи, отправив своего отца в изгнание в соседнее княжество Имагава.

⁷⁰ Сходная статья содержится в «ИК» (ст. 17). Однако в законах Имагава, возможно, речь идет о запрете полного отчуждения не только пожалованных, но и «частных» (унаследованных) владений вассалов.

В англоязычной хрестоматии по истории Японии, изданной Д. Дж. Лу, содержится неверный перевод части этой статьи КХС: «...по прошествии определенного времени земля может быть продана» (*David John Lu. Op. cit. P. 181*). Между тем в этом фрагменте речь идет о продаже пожалованного земельного владения на ограниченный срок (скорее всего нэнкиури — см. выше). По условиям договора нэнкиури по истечении определенного периода «проданная» земля автоматически возвращалась ее прежнему хозяину.

Характерно, что в «ИКЦ» (ст. 6) также провозглашается запрет на отчуждение поместий вассала, при этом даймё позволяет «продавать» их лишь на 2—3 года для того, чтобы собрать недостающие для выступления в военный поход средства.

⁷¹ То есть деревня во владениях этого дзито освобождалась от трудовой повинности на 30 дней.

⁷² «Потомственные хикан» (譜代被官, фудай хикан) — несвободные, из поколения в поколение служившие одному и тому же господину.

⁷³ Рабы (нухи и дзонин, 奴婢雑人).

⁷⁴ Сикимоку — законодательный свод эпохи Камакура «Госэйбай сикимоку». В этой статье содержится ссылка на ст. 41: «О рабах и несвободных (нухи, дзонин). В случаях споров по поводу обладания такими лицами] надлежит следовать прецедентам, установленным домом тайсё. То есть если прошло более десяти лет и никто судебным иском не потребовал прав на [зави-

симого человека], то вопрос [его принадлежности] больше не должен обсуждаться, несмотря на то, есть ли основания у кого-нибудь или нет, и существующее положение принадлежности [такого зависимого человека] не должно меняться». Госэйбай сикимоку / Пер. А. А. Толстогузова // Восток (Oriens). 2002. № 1.

⁷⁵ Кофу (甲府) — город в провинции Каи, столица княжества Такэда.

⁷⁶ Ёрико (寄子) — категория служилых людей из мелких самураев и представителей деревенской верхушки; из них княжеская власть формировала военные отряды, подчиняла на время военных действий командованию ёриоя (寄親) — наследственным вассалам. В мирное время ёриоя выполнял для ёрико роль судебного посредника. Отношения ёриоя-ёрико в разных княжествах отличались значительным многообразием.

⁷⁷ Рамбу (乱舞) — (1) вид танца на представлении театра Но, (2) еще одно значение — буйный танец. Кроме того, в древности рамбу — (3) вид танца, в частности приуроченный к церемонии Госэти (составная часть ежегодных празднеств Дайдзёсай и Ниинамэсай при дворе тэнно — подробнее о последних см.: Мещеряков А. Н., Грачев М. В. История древней Японии. СПб.: Гиперион, 2002. С. 349—350). В этой статье термин рамбу, видимо, употребляется во втором значении.

⁷⁸ Речь идет о буддийских религиозных направлениях Дзёдосю (школе Чистой земли) и школе Нитирэнэ, основанных соответственно в XII и XIII вв. В эпоху сэнгоку между их адептами нередко происходили вооруженные столкновения.

⁷⁹ Содзя (奏者) — виднейшие вассалы и сановники, служившие посредниками при подаче даймё прошений и судебных исков, также принимали участие в решении тяжб.

⁸⁰ Роль содзя для ёрико выполняли их ёриоя.

⁸¹ Должность — сики (職) — определенный социальный статус, а также соединенное с ним право владения/обработки земель и получения с нее дохода. Представляется, что обладатели сики исходя из содержания «КХС» — все вассалы даймё, а не только его должностные лица, исполнявшие преимущественно административные функции.

⁸² Разжалован — т. е. лишен своего статуса и имущества. Дословно — кано сики о кайэки сэсиму бэси (可令改易彼職) — лишен сики.

⁸³ Хонъя (в других источниках отонасю, дого 土豪 и др.) — главы патриархально-родственных коллективов, игравшие ведущую роль в японской деревне эпохи сэнгоку. В зависимости от них находились другие крестьяне (синъя), а также полусвободные (хикан, гэнин) и рабы (нухи). Многие из них, получая освобождение от государственных повинностей и иные льготы, становились вассалами дома Такэда. Хираяма Масару. Сэнгоку даймё рёгоку-но киси кодзо. Токио: Адзэкура сёбо, 1999. С. 71—114. Скрупулезный анализ социальной структуры деревенской общины в княжестве Такэда дан в следующей работе: Хираяма Масару. Сэнгоку даймё рёгоку-но киси кодзо:... С. 71—114.

⁸⁴ Хики — счетная единица для медных монет (мон). 1 хики = 10 мон.

⁸⁵ В два раза больше по сравнению с изначальным его размером, в расчёте на оставшееся количество жителей деревни.

⁸⁶ Сведения об уменьшении количества жителей деревни.

⁸⁷ В данной статье речь может идти о распространенном в «средневековой» Японии обычае сжигать дома преступников (их также могли разбивать на части для последующей продажи). См.: *Кацумата Сидзю*. Сэнгоку дзидайрон. Токио: Иванами сётэн, 2007. С. 112. Это объясняет исключение домохозяйства преступника из податных реестров. В период «воюющих провинций» на имущество преступников нередко претендовал как землевладелец (дзито), так и крестьянские общины, нередко самостоятельно наказывавшие правонарушителя, не ставя в известность об этом землевладельца.

⁸⁸ В данном фрагменте говорится, что деревня не обязана вносить муна-бэтисэн за уничтоженные рекой дома.

⁸⁹ То есть предъявителю данной ранее других и подлинной грамоты.

⁹⁰ Как известно, Япония прекратила чеканку металлических денег в XX в. В страну во время торговли с сунским, а позднее минским Китаем стали в огромном количестве ввозиться китайские медные монеты. В результате в эпоху сэнгоку в стране было в обращении около 40 видов монет: японские (эпохи рицурё), китайские (от династии Тан до династии Мин), всевозможные незаконно эмитированные (как в Китае, так и в Японии). Все они делились по качеству чеканки, весу, составу и др. на «хорошие» (ходовые) и «плохие». Со временем обнаружился дефицит «хороших» денег, а порченную монету нередко отказывались принимать, что затрудняло развитие товарно-денежных отношений. Бакуфу и даймё принимали специальные указы, запрещавшие отказывать в приеме «плохих» денег и устанавливавшие обменный курс порченной и доброкачественной монеты. Подробнее см.: *Yamamura Kozo*. From Coins to Rice: Hypotheses on the Kandaka an Kokudaka Systems // *Journal of Japanese Studies*. Vol. 14. No. 2 (Summer 1988). P. 341—367.

⁹¹ Видимо, подразумевается обращение с прошением об аннулировании долга — даймё мог, издав специальный указ (токусэйрэй), отменить долговые обязательства вассала. Примечательно, что в ст. 20 «ИК» даймё строго запрещает направлять ему подобные петиции, однако там же приведены прецеденты помощи вассалам.

⁹² Значение термина кокумайити (穀米地) неясно. Скорее всего, речь идет о «барской запашке», той части землевладения, которая обрабатывалась зависимыми людьми вотчинника и не находилась в держании крестьян. Вместе с тем не исключено, что имеется в виду разновидность земельной аренды: статья запрещает закладывать арендуемый земельный участок.

⁹³ Судя по всему, в конце данной статьи речь идёт о том, что переход земли в руки кредитора или покупателя запрещается.

⁹⁴ Хираяма Ю считает, что дзигэнин (地下人) — это крестьянская верхушка, игравшая руководящую роль в общине (в тексте «КХС» — хонъя). *Хираяма Ю*. Такэда Сингэн... С. 124. Дзигэнин не были обязаны даймё ратной службой, однако обладали и владели оружием, а в отдельных случаях даймё мог

их использовать в качестве вспомогательных военных сил. *Сасамото Сёдзи*. Сэнгоку даймё... С. 249, 263, 264.

⁹⁵ В источниках упоминаются кураката — места складирования продуктовой ренты в домене князя (*Сибацудзи Сюнроку*. Сингэн но сэнряку... С. 114), видимо, курануси совмещали ростовщические операции и управление кураката.

⁹⁶ Ямабуси — последователи сюэндо: — синтетического учения, соединившего представления и ритуалы как автохтонного (синтоизм), так и заимствованного характера (даосизм и буддизм). Целью ямабуси было обретение личного просветления путем аскезы в горах. Подробнее см.: Боги, святилища, обряды Японии. Энциклопедия Синто. М.: РГГУ, 2010. С. 264; *Трубникова Н. Н., Бачурин А. С.* История религий Японии. М.: Наталис, 2009. С. 302—309.

⁹⁷ Данное положение, по мнению Рональда Фрэнка, должно было ограничить возможности вассалов по наращиванию военной силы под их контролем. *Ronald K. Frank*. A battle for minds: regulating buddism in sixteenth-century Japan // *Asia Pacific Perspectives*. Vol. 5. No. 1. December 2004 // <http://www.pacificrim.usfca.edu/research/perspectives>.

⁹⁸ То есть можно конфисковать помещенное в заклад имущество.

⁹⁹ Цуйка — дополнительный закон, введенный уже после принятия основной части кодекса из 55 статей.

¹⁰⁰ В данном случае речь идёт о сделках типа хонсэнгаэси (см. выше).

¹⁰¹ Необходимо учитывать, что во многих случаях влияние «ГС» носит опосредованный характер — через внесенные в «КХС» из «ИК» статьи (которые ранее были, в свою очередь, созданы под воздействием «ГС»). Кроме того, в ряде случаев корректнее говорить даже не о влиянии как таковом, а скорее о параллелях в содержании (ср., например, ст. 29 «ГС» и ст. 27 «КХС»). Авторы законов Каи фиксировали сходный принцип, но раскрывался он в статье совершенно непохожим образом.

Наставления дома Асакура — историко-правовой источник Японии конца XV в.

*В. Ю. Климов
(СПбГУ)*

Нет исторического знания без знания источников. Их изучение, перевод и комментирование — актуальнейшая задача историка, выполняя которую можно в значительной степени преодолеть методологический кризис, вызванный крушением вульгарного марксизма. Работа над первоисточниками позволяет быстро освободиться от многих идеологических шор, уйти от беспредметных и бесплодных дискуссий¹.

В отечественном японоведении введены в оборот немногие средневековые письменные памятники права XIII—XVI вв.: «Уложение годов Дзёэй»² (первый сёгунат) и «Уложение годов Кэмму» (второй сёгунат)³. Переводы на русский язык вышеупомянутых источников опубликованы без текстологического анализа, развернутого комментария. До сих пор отсутствует обстоятельное исследование на эту тему. Между тем указанный промежуток времени отмечен принятием многочисленных актов как центрального правительства (бакуфу), так и отдельных могущественных феодалов в период более чем столетней междоусобицы после «смуты годов Онин» (1467—1477). Их изучение, с одной стороны, дает не только юридический, но и исторический материал, который позволяет расширить границы наших знаний; с другой, мы получаем возможность более предметно судить о характере источников. Достаточно сказать, что до сих пор отсутствует четкая классификация законодательных актов военных домов (букэ кахо). Японские источниковеды разделяют их, к примеру, на «семейные наставления» (какун), «правила» (окибуми), «соглашения мелких феодалов» (икки кэйдзё), собственно «Уложения» (сикимоку)⁴ и т. д. Разумеется, при такой дробности, как отмечает Исии Сусуму, границы между ними подвижны. Тем не менее все они имеют устойчивые характеристики, которые позволяют их отнести к тому или иному жанру⁵.

Автор настоящей статьи стремится обозначить проблему «наставлений военных домов» (букэ какун) на наиболее ярком примере рода Асакура⁶, правителей провинции Этидзэн с конца XV столетия. Они были

призваны способствовать устойчивости семьи, рода, обеспечивать преемственность власти патриарха, сохранение семейного уклада, традиций и консолидации членов военного дома. Чтобы представить себе, что значили для японцев семья, родословная, каким уважением пользовался у потомков удачливый основатель рода и просто глава семейства, обратимся к автобиографическому сочинению Араи Хакусэки «Беседы у костра» («Оритаку сиба-но ки»)⁷, к тем его страницам, которые наиболее полно передают это. «Моему отцу было далеко за сорок, когда он встретился с матерью и женился на ней. Первыми родились две девочки, и обе умерли, не достигнув трехлетнего возраста, первая — Омацугими — скончалась в 29-й день 3-й луны 2-го года Дзё⁸, вторая — Оёнэкими — в 23-й день 11-й луны 3-го года Дзё⁹. Следующей тоже была девочка, умерла в возрасте 19-ти лет — Оитэ-гими — в 17-й день 1-й луны 11-го года Камбун¹⁰. И еще одна младшая сестра скончалась в возрасте 18 лет. Звали ее Омадэ. Умерла 8-го числа 5-й луны 5-го года Эмпо¹¹. Когда я родился, в 3-м году Мэйрэки, год хинотори, во 2-ю луну¹², отцу было 57 лет, а матери 42 года. Мне неизвестно, что за люди были родители моей матери. Я знал двоих ее сестер: старшую и младшую. С тех пор, как себя помню, время от времени спрашивал [у матери] о ее родителях¹³. И далее он сообщает о том, что мать ему ничего не говорила о них и что его предки по линии отца отмечены в хрониках Ода Нобунага «Синтёки» и отличились в штурме замка корейской столицы во время экспедиции Тоётоми Хидэёси в Корею в конце XVI столетия. Араи с любовью описывает все таланты матери, подчеркивая ее образованность, умение шить и вышивать, играть на японском струнном музыкальном инструменте кото и в японские шашки «го», а также ее глубокую преданность мужу¹⁴.

«Они стали походить друг на друга, как две капли воды... После того, как отец был вынужден уйти в отставку, он сбрил волосы и стал монахом в миру, и мать последовала его примеру. Она умерла в возрасте 63 лет в 6-м году Эмпо в 5-ю луну 10-й день¹⁵ (но на следующей 179 странице Араи сообщает, что мать умерла на день раньше — 9-го числа 5-й луны. — В. К.). Отец остался один»¹⁶. Араи Хакусэки с особой теплотой пишет об отце, о последних днях его жизни и сцене прощания: «[он] открыл глаза, посмотрел на меня, протянул руку, взял меня за руку и тихо умер, как будто уснул. Прошло каких-нибудь 100 дней с начала моей службы в этом году... в году, когда [ему] исполнилось 82 года.

Я хорошо помню отца, когда ему было за 80. С моего детства он не менялся, и это благодаря Небом данным добродетелям, замечатель-

ным человеческим качествам, а также благодаря своим повседневным привычкам. Как раз по этой причине его добродетели не уменьшались. С тех пор, как я стал проявлять признаки сообразительности, он меня многому учил. И среди прочего чаще всего вспоминаю его слова: “Мужчина должен учиться стойкости. И для того, чтобы научиться этому, начни во всем выносить, что самому кажется невыносимым, и спустя некоторое время не будет казаться это настолько уж трудным. С 8—9-летнего возраста, в общем, во многом благодаря этому я приобрел силу [стойкости]. Ведь от природы я был вспыльчивым и с трудом сдерживал свою раздражительность. Но, к счастью, я прошел по суровым дорогам жизни на этом свете и преодолел все жизненные невзгоды, а с годами силы стали таять, и сейчас не так вспыльчив, как в далеком прошлом. А своим наследникам, когда думаю о наставлениях (какун) по этому поводу моих предков, хочется передать эти правила (кокороз) на все случаи жизни”.

И снова вспоминаю о наставлениях (осиэ) отца: “Я покинул [родную] провинцию в возрасте 13 лет, все время жил среди чужих людей. А также [у меня] было много близких друзей, расположение которых никогда не терял, и это благодаря только двум вещам, благодаря тому, что избегал [проявлений] похоти и алчности. С высоты моих лет, когда я смотрю на людей, то [могу сказать, что] при разнице в положении и образовании, только эти две страсти разрушают человеческие отношения”. И далее продолжил: “Мой учитель сказал: “Как говорят древние, из-за алчности и похоти возникает вражда, и не предвидится ей конца”, — пойми это. Об этом должны знать и молодые, и престарелые”¹⁷.

Столь длинная цитата может быть оправдана только тем, что гораздо лучше, чем пространные объяснения, позволяет нам понять место, природу, причины возникновения и существования наставлений, которыми стремились упорядочить как саму жизнь (распорядок дня, привычки и т. д.), так и образ мысли.

Традиция письменно фиксировать правила поведения, адресованные потомкам (яп. какун или, что реже, какин, кит. цзя-сюнь)¹⁸, восходит к VII в. и была заимствована из Китая. За образец были взяты «Домашние наставления рода Янь» (Янь-ши цзя-сюнь), написанные непрерываемым для японцев того времени авторитетом в области политики и китайской словесности Яньчжи-туй (яп. Ган Си-суй) (531—591). Известный японский мыслитель Кибидо Макибидо (693—775), дважды продолжительное время пребывавший в Китае (716—735, 752—754), по возвращении на родину познакомил с ними своих соотечественников в сочинении «Собрание наставлений частного ха-

рактера» («Сикё руйдзю»). Завершил его написание в 769 г. Позже император Уда (887—897) оставил после себя наставление, известное как «Завещание его Величества, составленное в годы эры Кампё¹⁹» («Кампё гоикай»). Этому примеру последовали Фудзивара, не желавшие ни в чем уступать правящему дому. Фудзивара Моросукэ (908—960) приписывается авторство «Завещания господина Кудзё» («Кудзёдоно-но гоикай») ²⁰. Военные дома после установления первого сёгуната в Камакура подхватили и развили эту традицию.

Особенно наглядно это проявилось в «Наставлении Ходзё Сигэтоки» («Ходзё Сигэтоки какун») и в «Наставлении Ходзё Санэтоки» («Ходзё Санэтоки какун»). Монастырские уставы школы дзэн, написанные Мусо Сосэки (1275—1351) в 1339 г. для храмов Санъэин («Санъэин икай») и Ринсэндзи («Ринсэн какун») несут печать светских установлений, что явствует даже из их названий²¹. Японские историки различают «наставления военных домов» раннего средневековья (типичный образец родительских поучений — предписания дома Ходзё) и позднего средневековья, к которому относится рассматриваемый документ.

Текст дошел до нас в трех списках. Первый из них был обнаружен в личной библиотеке семьи Курокава, о чем напоминают нам два красных прямоугольных штампа на рукописи «Курокава Масаёри дзосё» («Личная библиотека Курокава Масаёри») и «Курокава Мамити дзосё» («Личная библиотека Курокава Мамити»). Позже появился третий штамп библиотеки университета Мэйдзи («Мэйдзи тосёкан»), где она хранится и по сей день. Кроме того, над заголовком имеется красный круглый оттиск личной печати Курокава Масаёри. На обложке в верхней ее левой части — заголовок «Асакура Эйрин кабэгаки». В конце рукописи имеется помета: «Документ переписан в [...] [году эры] Камбун, [год] курицы, последнюю декаду 10-й луны» ²². Хотя письменный знак цифры не сохранился, можно с уверенностью сказать, что это было в 1669 г., так как именно на этот год приходится циклический знак курицы во время девиза правления Камбун (1661—1673) ²³.

Второй список сохранился в личной библиотеке Араи Хакусэки (1657—1725), известного деятеля эпохи Токугава. На обложке его рукой написано «Асакура Эйрин кэкай» («Домашние наставления Асакура Эйрин»), на титульном листе значится «Асакура Эйрин-нюдо сисон-э-но хитоцугаки» ²⁴ («Послание к потомкам монаха в миру Асакура Эйрин»). На первом листе в правом нижнем углу стоит штамп личной библиотеки Араи («Тэнсякудо тосёки»). В настоящее время рукопись хранится в императорской библиотеке ²⁵.

Третий вариант воспроизведен в письменном источнике «Асакура симацуки» («Записи о доме Асакура от начала до конца») и очень близок, по мнению японских исследователей, к рукописи из библиотеки Араи за исключением концовки, где приводится стихотворение Имагава Рёсюн²⁶ (1325—1420). Этот текст представлен в многотомном собрании источников «Гунсёруйдзю» под заголовком «Асакура Тосикагэ дзюсити кадзё» («Семнадцать статей Асакура Тосикагэ»)²⁷. Также он известен как: «Асакура Такакагэ дзёдзё» («Статьи Асакура Такакагэ») и «Асакура Тосикагэ дзёдзё» («Статьи Асакура Тосикагэ»)²⁸. Упоминание имени Такакагэ в первом случае представляется ошибочным. Под именем Асакура Такакагэ (1493—1548) известен сын Садакагэ (1473—1512), правнук Тосикагэ, автора, по нашему мнению, рукописи²⁹. Во время создания наставления Такакагэ еще не родился, что снимает гипотетический вопрос о его авторстве. Текст из библиотеки Курокава, по мнению ведущих японских специалистов, по языку более близок к наставлениям подобного рода, поэтому он и был взят за основу при переводе³⁰. Не исключено, что в текст рукописи из собрания Араи переписчиком были внесены изменения, хотя заголовок «Послание к потомкам монаха в миру Асакура Эйрин» наиболее полно отвечает направленности жанра, но нельзя не принимать во внимание возможность более поздней подгонки, некоторой заданности. Обилие наименований наводит на мысль, что оригинал, может быть, и не имел оно.

Глава дома, которому приписывается авторство предписаний, упоминается под несколькими именами. Эйрин — монашеское, посмертное имя. Полностью оно звучит так: Эйрин Мунэо. В миру его звали Асакура Такакагэ или — что чаще встречается в исследовательской литературе — Тосикагэ (1428—1481). Кроме того, он также известен как Дандзё Саэмоннодзё Кусака. Автор статьи не располагает достаточно достоверными свидетельствами, которые бы указывали точно причину и время перемены светского имени Такакагэ на Тосикагэ. Версия о том, что глава дома до официального назначения на пост сёго провинции Этидзэн назывался Такакагэ, а после того — Тосикагэ, не находит убедительного подтверждения: вплоть до смерти, последовавшей в 26-й день 7-й луны 13-го года Буммэй (21 августа 1481 г.), встречается подпись Асакура Такакагэ³¹.

В источнике «Асакура симацуки» сообщается, что этот род восходит к девятому по счету мифическому императору Кайка (годы правления 158—98 до н. э.; также известен под именем Вагаяматонэхико-охиномикото) или к императору Котоку (574—654; известен также под именем Каруномико, а также — Амэёродзутёхиномикото)³². Од-

нако эти сведения трудно убедительно подтвердить или опровергнуть. Изложение исторического прошлого Японии, подтвержденного не вызывающими сомнения документальными свидетельствами, начинается обычно с 29-го императора Киммэй (годы правления 539—571). Император Кайка относится к мифологизированному прошлому страны. Однако следует учитывать то обстоятельство, что история легендарных императоров занимает значительное место в литературе, которая в известной мере является отражением самосознания довоенной правящей элиты Японии. На период правления императора Котоку приходится серьезные изменения в истории страны, известные как реформы Тайка³³. Первоначально род Асакура носил фамилию Кусакабэ и проживал в провинции Тадзима. В период Хэйан получил фамилию Асакура, так назывался уезд в провинции Тикудзэн (ныне префектура Фукуока) на о. Кюсю, где проживал приемный отец продолжателя рода³⁴. Асакура начали играть заметную роль во время правления военного правительства Муромати, так назывался квартал в г. Киото, где первоначально находилась ставка сёгуна. Асакура Хирокагэ (1255—1352) принял активнейшее участие в разгроме основных сил соперников Асикага, возглавляемых Нитта Ёсисада (1302—1338), в 1388 г. под командованием Сиба Такацунэ (1305—1367), одного из могущественнейших сторонников сёгуна. С этого времени начинается резкий подъем рода Асакура. Хирокагэ строит крепость Куромару (провинция Этидзэн), куда получил назначение на должность сьюго его сюзерен Сиба. Асакура Масакагэ (1314—1372), сын Хирокагэ, округлил владения, доставшиеся от отца, стал одним из влиятельнейших феодалов провинции³⁵. Дом Сиба, представители которого занимали одно время второй по значимости в иерархии сёгуната пост первого министра (канрёй), из-за семейных раздоров и изменений стремительно терял свое былое могущество.

В начале междоусобной войны Онин Асакура Тосикагэ вместе со своим сюзереном выступил на стороне Западной армии, во главе которой стоял Ямана Содзэн (1404—1473). Затем Хосокава Кацумото, соблазнив Асакура постом правителя (сьюго) провинции Этидзэн, переманил его на свою сторону (Восточная армия) в 1471 г. (Буммэй 3-й год). Это нетрудно было сделать первому министру, он только признал официально то, что существовало де-факто значительно раньше. Еще накануне междоусобицы Асакура практически безраздельно располагал всей полнотой власти на территории Этидзэн. Этим нехитрым ходом наряду с другими подобными мерами Хосокава удалось переломить неблагоприятно складывавшуюся обстановку на театре военных действий.

В этой связи представляется интересным отметить, что некоторые из вновь появившихся правителей провинций стремились получить формальное назначение на пост сюго из центра от военного правительства, легализуя таким образом свой более высокий новый статус и выходя «на законных основаниях» из-под контроля бывших сюзеренов, за счет которых, как правило, они и возвышались. Поэтому по формальному признаку их трудно обвинить, как это делают Джон Лу³⁶ и Сэнсом³⁷, в измене и отказе от конфуцианских и других принятых норм поведения. Часть из них стремились формально соблюсти приличия с тем, чтобы иметь легальные основания на управление подвластными территориями. Резиденцией нового правителя Этидзэн стала вновь построенная практически неприступная крепость Итидзётани, сразу же ставшая притягательным центром, сопоставимым в то время с Киото. В Итидзётани были построены роскошные апартаменты с изысканным убранством, собрана ценная библиотека, разбит элегантный парк в стиле Муромати³⁸.

Тосикагэ пробыл на посту сюго до самой смерти в 1481 г. Время создания семейного наставления как раз приходится на эти десять лет, когда он находился у власти в Этидзэн. Косвенные свидетельства тому можно найти в самом тексте, статья 16: «Со времени моего полусиротства монахом в миру <...> после того, как чудом овладел провинцией, не смыкая глаз ни днем ни ночью, заставлял себя работать, <...> сохранил провинцию в благополучии. Если потомки будут следовать этому распоряжению, то и фамилия будет продолжать существовать»³⁹. Дом Асакура чуть больше 100 лет правил Этидзэн. Последний из потомков, Ёсикагэ (1533—1573), связав свою судьбу с противниками Ода Нобунага, потерпел поражение и был вынужден покончить жизнь самоубийством в 1573 г.

«Семейные наставления» в момент своего возникновения имели много общего с литературным жанром «дзуйхицу» («вслед за кистью») и, по-видимому, немало из него заимствовали. Их объединяет отсутствие одной темы повествования, игра раскрепощенного ума, не скованная жесткой формой изложения, искренность автора⁴⁰. Однако главы военных домов преследовали явно выраженные другие цели: раскрыть потомкам механизм воздействия на массовое сознание, способы манипулирования им и дать в сжатом виде рецепт, как лучше удержать власть, не прибегая без нужды к насилию. Этим обусловлена постепенная утрата сходства с литературным жанром, сходства, вызванного замкнутым характером обращения своеобразных духовных завещаний, предназначенных для служебного пользования крайне узкого круга доверенных лиц.

В поздних наставлениях, по мнению автора статьи, во многом нет уже той доверительности в тоне повествования, утрачивается кажущаяся бессвязность изложения, все больше преобладает прямолинейная назидательность. Поэтому возникает ощущение, что в отличие от ранних наставлений Ходзё увещевания Асакура Тосикагэ отличаются меньшей чистотой жанра. Документ приближается к законодательным актам и по форме тяготеет к «Уложению годов Кэмму», который также отмечен больше дидактичностью, чем конкретным юридическим содержанием. Интересно отметить и другое объединяющее их сходство: количество статей. И у «Уложения», и у «Наставления» их, как принято считать, семнадцать.

О распространенности мнения, что наставление состояло из семнадцати статей, красноречиво говорит хотя бы тот факт, что в большой исторической энциклопедии, к написанию которой привлекались самые авторитетные специалисты по различным историческим дисциплинам, оно фигурирует под названием «Семнадцать статей Асакура Тосикагэ» («Асакура Тосикагэ дзюсити кадзё»). Автор — Маки Кэндзи⁴¹. Точно так же обстоит дело и в западноевропейском, и в американском японоведении⁴². Объявленное количество статей достигается расчленением статьи 5 в рукописи из собрания Курокава, которой придерживается автор настоящей статьи, на две неравные части с выделением последнего предложения, где говорится о запрете давать театральные представления саругаку на территории замка в ночное время, в отдельный параграф (статья 6 в рукописи из библиотеки Араи Хакусэки).

Разделение статьи, связанной одной темой, требует серьезного объяснения, без которого оно выглядит неубедительным. По-видимому, японские средневековые законодатели питали особые чувства к цифре семнадцать. Сато Синъити при кратком анализе «Уложения годов Кэмму», с принятием которого официально было провозглашено начало сёгуната Асикага, отмечает, что формально «Уложение» не является в строгом смысле сводом законов и фактически состоит больше чем из семнадцати статей, как принято считать. Не учитываются два параграфа, образующих своеобразную преамбулу. За образец, по мнению Сато, взята семнадцатистатьейная «Конституция Сётоку-тайси»⁴³; имя принца Сётоку-тайси в Японии окружено, можно сказать, глубоко религиозным пиететом. Не случайно поэтому, вероятно, и «Уложение» первого сёгуната «Госэйбай сикимоку» состояло из 51-й статьи, т. е. три раза по семнадцать⁴⁴. По-моему, эта логика применима и в настоящем случае. Кроме того, такое дробление, возможно сделанное позже переписчиками рукописи, статьи, связанной казалось бы единой смыс-

ловой установкой, оправданно. Как известно, сам Тосикагэ питал слабость к театральному действу и, вероятно, хорошо в нем разбирался. Однако поздние вечерние представления на территории замка отвлекали бы людей от исправного несения боевого дежурства в наиболее опасное время суток, вносили бы разлад в установленный распорядок дня, который был продиктован суровыми реалиями постоянных междоусобиц, могли бы вызвать нарушения в умеренности и сдержанности, основной добродетели подчиненных ему воинов. С этой точки зрения выделение этого запрета в отдельную статью подчеркивало его значимость в деле поддержания дисциплины.

Постатейный анализ документа обнаруживает его тесную связь с исторической обстановкой, выявляет мировоззренческие установки, уровень сознания и мировосприятия. И беглого взгляда достаточно для определения социального происхождения если не автора, то составителя духовного завещания: им является представитель высшего слоя военного сословия. Глава дома наставляет потомков, как удерживать власть в провинции после его смерти. Все должно быть подчинено этой цели. В первых же статьях Тосикагэ подчеркивает настоятельную необходимость опираться на преданных и талантливых людей, не принимая во внимание их знатность (статьи 1, 2). Этим принципом, вероятно, в то смутное время руководствовалось подавляющее большинство крупных военачальников, что объясняет появление на политической сцене крупных деятелей, вышедших из самых низов японского общества.

Постоянные междоусобицы, раздробленность страны, по-видимому, не могли не повлиять на общественное сознание широких масс, в том числе и правителей провинций, от которых требовалось еще в большей мере, чем в предыдущем столетии, поддержание на высоком уровне постоянной боевой готовности и бдительности (статьи 3, 4, 10). Для своевременного принятия должных мер необходимо располагать как можно более полной и достоверной информацией, которую должны предоставлять профессиональные разведчики (мэцукэ⁴⁵), посланные во все уголки страны. Не следует прекращать их деятельность и в том случае, «если даже мир воцарится в Поднебесной» (статья 3). Статья 10 самым прямым образом перекликается с третьей. Коль скоро в других владениях действуют свои секретные агенты, то логично предположить, что и в пределах Этидзэн скрываются люди той же профессии из других провинций, что определяет осторожное отношение к незнакомцам, бродячим самураям (ронин). Их не следует приближать к себе, даже если они обладают очевидными способностями и достоинствами. На случай отражения

нападения нужно располагать боеспособными войсками, основной контингент которых составляли бы пехотинцы из бывших крестьян. Несмотря на отточенное многими тренировками боевое искусство профессиональных воинов, вооруженных дорогостоящими мечами, в большом сражении победу могли принести не столько самураи, непревзойденные мастера поединков с равными себе, а воинские подразделения простолюдинов, содержание которых обходилось гораздо дешевле казне: «...большим мечом [стоимостью] 10 000 хики не одолеть ста копий по 100 хики [каждое]» (статья 4). Крутая ломка в стратегии и тактике боевых действий, вызванных требованиями времени, привлечение к воинской службе широких народных масс привели к подвижкам в сознании представителей военного сословия, вынужденных отказаться от многих устоявшихся стереотипов и взглядов на военное искусство, что подтверждается фиксацией наступивших перемен в законодательных актах.

Особенно очевидные сдвиги в общественном сознании являет статья 12. Из нее явствует, что в прежние времена существовала практика определения накануне военной операции — в наставлении частности не оговариваются — день, в который будет сопутствовать удача, и направление удара⁴⁶. Асакура Тосикагэ призывает отказаться от нее и руководствоваться здравым смыслом в конкретно сложившейся обстановке. Тем не менее подчеркивается, что потомки непременно должны особо почитать синтоистского бога воинской доблести Хатиман и буддийского бога войны Мараси-тэн.

Хотя религиозное сознание и продолжало оказывать серьезнейшее воздействие на мысли и поступки людей, но, по-видимому, оно приобрело другую форму, которой уже не была свойственна прежняя более мелкая регламентация поведения. Больше места отводилось здравому смыслу и практической сметке, все усилия главы дома должны были сводиться к удержанию верховного покровительства богов и будд, особенно двух вышеуказанных, и получения их санкции на свои действия. Вероятно, бурный исторический процесс XV—XVI вв. привел к заметным изменениям в религиозном сознании, подспудным переменам роли синтоизма и буддизма, которые позволяли еще больше укрепиться и развиться конфуцианским идеям, этическим нормам, вытекающим из них.

Этому способствовало то обстоятельство, что буддизм, выполнявший роль государственной идеологии с VII по XVI в., изначально был пронизан конфуцианскими этическими принципами, в качестве доказательства достаточно привести «Конституцию»

Сётоку-тайси. К концу XVI в. сошли на нет объективные причины, препятствовавшие распространению конфуцианства с VII в.: неподготовленность японского общества к его усвоению, необходимость долгой традиции вживания в общественную жизнь, отсутствие интеллектуальных сил, обладающих достаточной общей культурой и способных обеспечить адекватное восприятие этических и философских принципов массами⁴⁷. В свою очередь, жанр «семейных наставлений» как нельзя лучше способствовал распространению конфуцианства, поскольку изначально был в значительной мере заряжен им. В последней статье цитируется сочинение Конфуция «Лунь юй» после упоминания, что правитель должен походить на Фудо⁴⁸ и Айдзэн⁴⁹, сила которых тем и очевидна, что к ней не приходится прибегать. Эта мысль не единожды встречается в сочинениях того времени. Так, в трактате «И дровосеки рассуждают о государственном устройстве» («Сёдан тиё»), написанном специально для юного сёгуна Асикага Ёсихиса (1465—1489) представителем древнего рода Фудзивара — Итидзё Канэра (иногда его имя, состоящее из двух иероглифов, прочитывают как Канэёси; 1402—1481), подчеркивается, что грозный «меч длиной в три сяку (90,9 см. — В. К.) и в ножнах устрашает»⁵⁰. Повелитель должен быть одновременно и благочестивым и могущественным, являть собой образец воинской доблести и мудрости, которые позволяют ему вершить правый суд (статья 16). Тогда не возникнет необходимости обращаться к насилию как к средству решения всех проблем. Знаменательно, что, как только речь заходит о должном облике самурая, живущего одним желанием — преданно служить своему господину, умеющему вознаграждать достойных и карать вероломных, составитель сразу же обращается к конфуцианским идеям, которые представлены здесь аппликативно, в простейшем виде. Обращение к ним объясняется, вероятно, стремлением рационально подойти к искусству управления провинцией, опираясь на этические нормы поведения, которые способствовали укреплению согласия между правителем и подчиненными, верхами и низами, закладывали принципы справедливого государственного устройства. В условиях распада экономических и политических структур невозможно было добиться консолидации общества на базе устоявшихся буддийско-синтоистских представлений. Предпочтение все больше отдавалось рационалистическому взгляду на суть происходивших перемен. Это позволяет говорить, что расцвет конфуцианской идеологии в период Токугава во многом был обусловлен особенностями исторического развития страны, обществен-

ной мысли в предыдущий период. Такой поворот массового сознания к конфуцианству был подготовлен в рассматриваемый промежуток времени, позже он был закреплён в качестве официальной идеологии третьего сёгуната. Иными словами, расцвет конфуцианства вызван не столько покровительством сёгунов из дома Токугава, сколько спонтанным развитием общественной мысли. С утверждением новой доктрины в умах людей «домашние наставления», по мнению Карла Стеенструпа, утрачивают свою оригинальность, становятся более однообразными, похожими друг на друга⁵¹. Из них уходит живая мысль, не могущая примириться с застывшим бетоном вечных истин, ещё вчера с таким трудом добытых. Они начинают тиражироваться конфуцианскими наставниками по заказу представителей военных домов и купечества («тёнин какун» — «Домашние наставления горожан») за приличное вознаграждение. Представляется, что идеи, заложенные в средневековых наставлениях, с проникновением в купеческую среду неизбежно профанировались, подгонялись под образ, близкий зажиточным горожанам.

Не обошел вниманием Асакура Тосикагэ и проблемы культуры, понимая, что ее расцвет не только поднимет престиж дома, но и будет опосредованно способствовать укреплению власти. Однако, беспокоясь, что чрезмерное увлечение театральными зрелищами может отвлечь воинское сословие от примерного выполнения основных обязанностей, оговаривает время, место проведения саругаку и наиболее эффективные пути подготовки молодых артистов (статья 5). Искусных мастеров, талантливых исполнителей, по его мнению, нужно выращивать дома и не выпускать в чужие пределы, не давать им успокаиваться и поживать на лаврах, останавливаться на достигнутом и погрязнуть в праздном времяпрепровождении (статья 11). Желание быть полностью самодостаточным, не зависеть от соседей по каким бы то ни было аспектам деятельности, самоизоляция (насколько это было возможно), ограничение контактов с чужаками, пришедшими из других провинций, стремление направить все имеющиеся людские, финансовые и прочие ресурсы на решение внутренних проблем (статьи 5, 6, 10, 11), экономия ради этого на всевозможных статьях расхода (например, отказ от покупки породистых скакунов и соколов из Датэ и Сиракава — свои должны быть не хуже), нежелание приглашать известные театральные труппы из центральных провинций и т. д. объективно в условиях междоусобицы способствовали укреплению правящего дома.

Стержень всякой исполнительной власти — ее административный аппарат. Критерии подбора кадров оговорены в первых двух статьях. От нравственных качеств чиновников на местах, от уровня их компетентности зависит проведение в жизнь всех распоряжений правителя. Объективная информация, поступающая от них в Итидзётани, позволяет своевременно принимать единственно верное решение и тем самым полностью контролировать ситуацию на местах. Без эффективно действующей обратной связи невозможно рассчитывать на прочность власти. Этому призваны служить «способные и честные люди», в обязанность которых вменялись регулярные инспекционные поездки на места для проверки правомерности действий местных чиновников и принятия, если возникнет в этом необходимость, соответствующих мер по конкретным жалобам и заявлениям крестьян. Работа эта настолько важна, что нужно изредка и правителю, «немного изменив внешность, самому <...> провести инспекцию» (статья 13). Чтобы исправить положение, подчеркивает автор наставления, зачастую бывает достаточно только четко определить свое отношение к тому или иному объекту, и подданные сами без привлечения средств казны собственными усилиями устраняют отмеченные недостатки (статья 15).

Статья 14 предвосхитила появление соответствующего токутавского законодательного акта, разрешающего иметь на территории провинции лишь один укрепленный замок. Всем главам военных родов предписывалось проживать в Итидзётани, резиденции Асакура. Четко обозначился переход к современным, отвечающим требованиям времени формам организации и принципам построения вооруженных сил. Компактное, близкое к казарменному размещение профессиональных воинов вокруг замка Итидзётани, в идеале, позволяло Асакура быстро проводить мобилизацию и оперативно реагировать на быстро меняющуюся ситуацию. Указанная статья решительным образом подрывала основу самостоятельности остальных феодалов, проживавших в Этидзэн, ставила их в еще более зависимое положение от правителей провинции. Прерывалась прямая связь между главами отдельных домов, подчиненных Асакура, и их подданными, проживавшими на территории провинции. Распоряжения передавались через администраторов, в то время как сам правитель из дома Асакура должен был регулярно, по замыслам Тосикагэ, совершать инспекционные поездки, посещая храмы, святилища, городские кварталы, деревни, укрепляя свой авторитет в непосредственном общении с их обитателями (статья 13, 15). Асакура Норикагэ (1474—1555) отмечал в сочинении «Асакура Сотэки ваки» («Запись бесед с Асаку-

ра Сотэки». Сотэки — монашеское имя Асакура Норикагэ. — В. К.), что «господин Эйрин» (Тосикагэ. — В. К.) умелым обхождением пробуждал самые искренние чувства симпатии к себе у самураев, священников и простолюдинов⁵², чем, безусловно, укреплял основу власти и ослаблял потенциальных соперников, не позволял им обосноваться в провинции. Тосикагэ имел богатый опыт междоусобных боев (только в одном уезде Цуруга провинции Этидзэн он провел 21 сражение), поэтому, не позволяя строить укрепления, стремился устранить даже в отдаленном будущем саму возможность оспаривать верховную власть в Этидзэн представителями других военных домов. Кстати говоря, этим же соображением отчасти было вызвано нежелание назначать старейшин (статья 1), которые могли бы использовать свое положение в ущерб правящему дому. Стремление все держать под своим контролем, замкнуть решение всех вопросов на себя было оправдано обобщенным опытом всего поколения, пришедшего к власти со второй половины XV в. во время великой смуты междоусобных боев. Однако, говоря о статье 14 наставлений Тосикагэ, следует, по-видимому, сделать одну существенную оговорку. Рассматриваемый документ формально не имел силы закона и носил рекомендательный характер, правда имевший в большинстве случаев силу императива для последующих патриархов рода, что составляло характерную особенность семейных наставлений военных домов (букэ какун). Реальная обстановка феодальной междоусобицы в конце XV — первой половине XVI столетия, по-видимому, не позволяла реализовать все пожелания. Тем не менее, статья 14 определила дальнейшие усилия патриархов в этом направлении и получила закрепление в токугавском законодательстве. Токугава Иэясу (1542—1616), закрепляя монополию на власть, в 1611 г. (Кэйтё 16-й год) взял клятвенное обязательство с даймё, проживавших в западной части страны, а в начале следующего 1612 г. (Кэйтё 17-й год) — и с восточных даймё, подчиняться всем указам его правительства. В 1615 г. (Гэнна 1-й год) им было принято уложение из 13 статей (букэ кахо), юридически закреплявшее господствующее положение дома Токугава. В частности, статья 6 устанавливала порядок проведения ремонтных работ в замках и категорически запрещала возведение новых. Позже, в 1635 г. (Канъэй 12-й год), сёгун Иэмицу (1604—1651) разработал новое уложение, где статья с таким же содержанием переместилась в верхнюю часть документа и значилась третьей вслед за статьей, регламентировавшей систему заложничества даймё (санкин котай). Не сразу, но с середины XVII в. были практически полностью приостановлены все крупные восстановительные работы, свя-

занные с поддержанием на должном уровне фортификационных сооружений, не говоря уже о строительстве новых. Военное правительство Токугава стремилось следовать принципу: во владении даймё не должно быть больше одного замка (иккоку итидзё).

Много места уделяется этике, морали и правилам поведения в обществе. Пример подданным должны подавать члены семьи Асакура, репутация которых должна быть вне всяких сомнений. Скромность, доброжелательное отношение к подчиненным, непритязательность в еде и одежде, подчеркивает Тосикагэ, укрепляет чувство единства, близости, лояльности вассалов, а значит, и саму основу власти (статьи 6, 7, 8, 9). Стремление к роскоши приведет к излишествах, утрате необходимых добродетелей истинного воина, мало интересующегося благами жизни. Меч, боевое оружие самурая, не должно превратиться в дорогую игрушку, обильно украшенную золотом. Состязание в богатстве оттолкнет пусть и несостоятельных, но наиболее преданных дому людей. В «Асакура симацуки» отмечается, что в Итидзётани не носят пышных нарядов, не делят вассалов на низких и благородных, не предаются роскоши, во всем следуют «Пути мудрого управления». Известно, что Тосикагэ поощрял в своих приближенных рачительность и бережливость⁵³. Правитель не должен давать ни малейшего повода для возникновения отчуждения, недовольства, вызванного неправым судом, незаслуженными упреками или какими-то другими непродуманными действиями. В противном случае они породят напряженность, которая может привести к непредсказуемым последствиям. «Если же пойдут слухи, что [во владении] процветают временщики и неодинаково относятся к людям, [действуют] несправедливые правила и [совершаются] грубые поступки, то вмешаются [правители] других провинций» (статья 16).

В документе отсутствует преамбула, завершает его своеобразный постскрипtum, подытоживающий размышления главы дома, в нем наглядно проявляются характерные черты жанра: дидактическая назидательность и призыв следовать образу совершенного мудрого правителя, наделенного всеми мыслимыми добродетелями. Трудолюбие, учет мнений известных своей ученостью людей, воинская доблесть, обуздание своих страстей и прихотей, отказ от непродуманных и своевольных решений — вот простой рецепт, предлагаемый составителем своеобразного завещания потомкам. Основной девиз сочинения — если хочешь быть удачливым, то делай как я. Принципы, провозглашенные Тосикагэ, требовали от последующих правителей не только внешнего, показного, но и внутреннего, искреннего самоограничения, самоотказа от многих, казалось бы, естественных для лю-

дей такого положения благ мира, что обязательным образом предполагало личность во главе рода. Только сильная личность способна преодолеть многие опасности, грозящие уничтожением дому Асакура. Эти наставления и призваны были способствовать воспитанию такого человека. Они наилучшим образом отвечали стоящим перед правителем Этидзэн задачам. Разработка уложения, обращенного больше на проблемы вовне, чем на внутренние дела военного дома, семьи, требовала гораздо больше времени. Тосикагэ, понимая, что властные структуры еще полностью не сложились, не получили достаточного освящения традицией, что после его смерти могущество рода может быть поколеблено междоусобицами, уделил поэтому основное внимание принципам управления провинцией, оставив в стороне финансово-экономические проблемы. Однако, несмотря на все увещевания хранить мир и согласие в доме, не давать повода соседям вмешиваться во внутренние дела Этидзэн, после его кончины вспыхнула борьба за власть между наследником Удзикагэ и сводным братом Кагэфуса, а также позже при переходе власти от Садакагэ (1473—1512), сына Удзикагэ, к последующему преемнику.

Разумеется, для выделения характерных черт юридических документов, известных нам как «семейные наставления», необходимо перевести на русский язык достаточное количество наиболее репрезентативных источников (таких, к примеру, как упомянутые наставления Ходзё Сигэтоки, Ходзё Санэтоки, а также Ходзё Соуна (1432—1519), правителя провинции Идзу, и др.) и после этого провести скрупулезный сопоставительный анализ, имея в виду также и другие жанры правовых источников, таких как «окибуми», «икки-кэйдзё», «сикимоку» и т. д. В противном случае рассуждения потеряют предметность. Переводом предписаний дома Асакура и кратким его анализом автор стремится способствовать решению поставленной задачи. В этой связи представляется целесообразным сделать одну оговорку: не исключено, что ряд высказанных замечаний носят предварительный и во многом дискуссионный характер, поскольку они основываются на одном источнике из длинного ряда сочинений жанра «домашних наставлений», которые, может быть, в будущем небезынтересно будет сопоставить с «Домостроем», русским сводом житейских правил XVI столетия.

В заключение нельзя не сказать несколько слов о проблеме адекватного перевода текста и трудностях, с которыми сталкивается исследователь при этом. При кажущейся простоте практически все без исключения юридические материалы данного периода изобилуют биномами, которые употребляются чисто фонетически для передачи произношения, а не в смысловом значении⁵⁴. Текстологический ана-

лиз показывает, что присутствуют заимствования: цитата из сочинения «Лунь юй» (статья 16) и оборот из статьи 10 уложения «Госэйбай сикимоку» (статья 16 наставлений). В последнем случае без обращения к комментированным средневековым трактатам, посвященным расшифровке его трудных мест, затрудняется (либо делается невозможным) адекватное понимание написанного⁵⁵.

Это обстоятельство наряду с другими дает основание говорить, что многие законодатели на протяжении долгого времени после принятия «Госэйбай сикимоку» находились под его непосредственным воздействием, опирались на него. Таким образом, можно отметить преемственность и творческую передачу военным сословием традиций в юриспруденции от раннего средневековья (первый сёгунат) к новому времени эпохи Токугава. Наставления Асакура Тосикагэ являются одним из связующих звеньев между ними в указанном временном отрезке. Для восстановления же всей цепи (перевод, исследование различных юридических документов военных домов) потребуются усилия многих японистов.

Перевод

— [статья 1]. В доме Асакура не должны определять старейшин⁵⁶, [однако] должны отбираться люди способные и преданные.

— [статья 2]. Не выдвигайте в военачальники (утива)⁵⁷ и администраторы (бугё) [людей] неспособных, несмотря на [их] верную службу из поколения в поколение.

— [статья 3]. Если даже мир воцарится в Поднебесной, тем не менее, всенепременно внедряйте разведчиков в ближние и дальние провинции, они сообщат о состоянии дел в этих местах.

— [статья 4]. Не возжелай только мечей искусной работы. Дело в том, что большим мечом [стоимостью] 10 000 хики⁵⁸ не одолеть ста копий [стоимостью] по 100 хики [каждое]. Если приобрести 100 копий по 100 хики и вооружить ими 100 человек, то таким образом можно держать оборону.

— [статья 5]. Не возжелай постоянно вызывать для выступлений четыре цеха⁵⁹ [театра] саругаку. Если за эти деньги [людей], проявивших способности к саругаку, отправить в столицу и обучить упрощенному варианту Но⁶⁰, то ведь будет хорошо и последующим поколениям. Не возжелай ночного представления [театра] Но в замке⁶¹.

— [статья 6]. Не требуй под предлогом исполнения обязанностей самурая [дарить] прекрасных коней и соколов и не посылай [за ними] в Датэ и Сиракава⁶². Естественно, если привезли [их] из других мест,

то это особый случай. Однако по истечении трех лет⁶³ должен передать другому дому. Если же возьмешь на вечное владение, то потом обязательно пожалеешь.

— [статья 7]. Начиная с [членов] семьи Асакура, [все] должны носить верхнюю одежду нуноко⁶⁴ при встрече Нового года, она должна быть украшена гербом дома. Пусть даже и располагаешь богатством, но если начнешь украшать одежду, то самураи, проживающие в поместьях на рубежах провинции⁶⁵, испугаются роскошной красоты, постесняются явиться бедно одетыми, скажутся больными. Год не появляясь, два-три года не будут присутствовать, а в дальнейшем уменьшится количество людей, выражающих свою вассальную преданность [дому] Асакура.

— [статья 8]. Должны питать сочувствие к мужественным людям, даже если [они] выглядят ужасно. Кроме того, [можно] принять на службу [людей] с приятной внешностью⁶⁶ и хорошими манерами, хотя они и трусы. Но если и того и другого недостает, то такие — бремя для владения⁶⁷.

— [статья 9]. Если одинаково ровно обращаться и с теми, кто [исправно] несет службу, и кто от нее отлынивает, то каким образом поощришь преданность?⁶⁸

— [статья 10]. Если нет в том настоящей необходимости, не бери правым писцом⁶⁹ бродячего самурая (ронин) из другой провинции.

— [статья 11]. Лицам, обладающим исключительным талантом артистического мастерства — и монахам, и мирянам, — не следует позволять переселяться в другие провинции⁷⁰. Однако следует строго осудить тех из них, кто из гордыни за свой талант⁷¹ не несет службы.

— [статья 12]. Когда можешь победить в сражении и взять штурмом замок⁷², то жалко терять время на выбор счастливого дня и направления [удара]. И пусть будет счастливый день, но не следует в штурм отправлять корабли, не должно выступать малыми силами против значительной военной мощи. Пусть даже выпадет несчастливым день и плохое направление, но если обратишься ко всем богам, а особенно к Хатиман и [буддийскому богу войны] Мариситэн⁷³, и пробудишь воинскую доблесть, то, как и задумал, одержишь победу.

— [статья 13]. Вменить в обязанность способным и честным людям три раза в год объезжать владения, выслушивать заявления сельских жителей, простого народа и вносить [соответствующие] изменения в управление. Время от времени, немного изменив свою внешность, самому⁷⁴ следует провести инспекцию.

— [статья 14]. Помимо резиденции Асакура не должны позволять [другим] строить замки на территории провинции. Лиц, являющихся по социальному положению главами родов⁷⁵, следует перевести в Итидзётани, [а] волостях и деревнях следует расположить [вместо них] управляющих (дайкан).

— [статья 15]. Во время инспекционной поездки по монастырям, храмам, а также городским кварталам, кое-где останавливая коня, если что-нибудь не в порядке, скажи: «Плохо смотрится», если хорошо — скажи: «Прекрасно смотрится». Тогда не придающие этому значение люди, услышав слова господина, плохое исправят, а хорошее еще больше улучшат. Не прибегая к строительным работам, лишь искусно управляя провинцией, можешь облегчить заботы правителя провинции.

— [статья 16]. Когда непосредственно сам будешь вершить суд, то не должен хоть в какой-то мере отклониться от истины. Если станет известно, что чиновник допустил несправедливость и будет это установлено⁷⁶, то он должен понести то же наказание, что и потерпевший. Если сможешь все дела разрешать рассудительно и доброжелательно, в семейном кругу, то не надо будет бояться того, что разбойники (акуты) из других провинций каким-то образом вторгнутся. Если же пойдут слухи, что [во владениях] процветают временщики и неодинаково относятся к людям, [действуют] несправедливые правила и [совершают] грубые поступки, то вмешаются [правители] других провинций. Один буддийский первосвященник повествовал, что властитель должен походить на Фудо⁷⁷ и Айдзэн⁷⁸. Фудо держит в руке меч, Айдзэн вооружен луком. Это вовсе не для того, чтобы разить [мечом] или стрелять [из лука], а для умирения злых духов, в глубине души [они] остаются милосердными и глубоко уважительными. Подобно им ты сам, принявший облик самурая, прежде всего, исправив свое поведение, вознаграждаешь воинскую доблесть, искореняешь вероломство и предательство, различаешь правду и ложь, добро и зло и соответственно этому милостиво поощряешь и [справедливо] взыскиваешь. Пусть даже [ты] постиг [смысл] слов совершенномудрых и святых и познал всю письменную ученость, но в душе слепо упрям, то [все это] напрасно. Прочитав изречение: «Если благородный муж не ведет себя с достоинством, он не имеет авторитета»⁷⁹, — не понимай [его] исключительно как «только вести себя достойно». Необходимо вести себя в зависимости от обстоятельств и времени — и серьезно, и раскованно.

Если ты пренебрежительно отнесешься к вышеуказанным статьям, то [они] бесполезны. Со времени моего полусиротства мона-

хом в миру работал, не щадя себя, и после того, как чудом овладел провинцией, не смыкая глаз ни днем ни ночью, заставлял себя трудиться, прислушивался к советам известных людей, командовал воинами, сохранил провинцию в благополучии. Если потомки будут следовать этому распоряжению, будут считать [его] равным наставлениям [божества] Хиёси Хатиман⁸⁰, сохранят провинцию, то и фамилия Асакура будет продолжать существовать. Но если последний потомок поведет себя своенравно, то все пойдет прахом и не успеет [он] раскаться.

Стихотворение Имагава Рёсюн.

«Собьешься ли ты с пути,
Указанного правдой сердца родителя,
Пекущегося о чаде своем»⁸¹.

Асакура Дандзё Саэмондзё Кусака, Такакагэ, монах в миру Эйрин⁸².

Примечания

¹ При транскрибировании японских терминов, названий книг, фамилий (за редким исключением, когда это представляется необходимым), долгота гласных не отмечается.

² Хрестоматия по истории средних веков. Т. 2. М., 1963.

³ В биноме «сикимоку» смысловая нагрузка приходится на первый иероглиф «сики», который, вероятно, первоначально обозначал церемонии и обычаи. Позже упорядоченные, письменно фиксированные правовые нормы приобрели форму уложений (сикимоку), образцом которых выступают упомянутые «Уложения годов Дзёэй» и «Уложения годов Кэмму». — Воробьев М. В., Соколова Г. А. Очерки по истории науки, техники и ремесла в Японии. М., 1976. С. 33; Гунсё кайдай = Аннотированная библиография собрания письменных источников. Токио, 1981. Т. 3. С. 95.

⁴ *Исш Сусуму*. Какун, окибуми, икки-кэйдзё = Семейные наставления, правила, соглашения // Нихон сисо тайкэй = Серия: «Японская мысль»: В 67 т. Токио, 1972. Т. 21. Кн. 1. С. 514.

⁵ Существуют по крайней мере три перевода на английский язык семейных наставлений дома Асакура: 1) *Sansom, George Bailey*. A History of Japan: in 3 volumes. Stanford, 1961. V. 2. P. 251; 2) *Lu, David John*. Sources of Japanese History: in 2 volumes. New York, 1974. V. 1. P. 171; 3) последняя публикация недавно издана в переводе на русский язык: Идеалы самураев / Сост. и ред. У. Скотта. Санкт-Петербург, 1999. С. 96—101 (работа Уильяма Скотта носит популярный характер и значительно уступает по научной значимости первым двум, поэтому ограничимся только ее упоминанием). А. Ю. Синицын приводит переводы фрагментов наставления без ссылки на источник. —

Синицын А. Ю. Самураи — рыцари Страны восходящего солнца. История. Традиции. Оружие. СПб., 2001. С. 157—158.

⁶ *Араи Хакусэки*. Оритаку сиба-но ки = Беседы у костра // Нихон котэн бунгаку = Серия японской классической литературы: В 100 т. Токио, 1964. Т. 95. С. 133—451.

⁷ Дзёо 2-й год, 3-я луна, 29-й день — 26 апреля 1653 года. Здесь и далее при переводе дат на современный календарь автор пользовался таблицами В. Брамсона. *William Bransen*. Japanese chronological tables, showing the date, according to the Julian or Gregorian calendar, of the first day of each Japanese month from Tai-kwa 1st year to Mei-ji 6th year (645 A. D. to 1873 A. D.). Tokyo, 1880.

⁸ Дзёо 3-й год, 11-я луна, 23-й день — 31 декабря 1654 года.

⁹ Камбун 11-й год, 1-я луна, 17-й день — 26 февраля 1671 года.

¹⁰ Эмпо 5-й год, 5-я луна, 8-й день — 8 июня 1677 года.

¹¹ Мэйрэки 3-й год, 2-я луна приходится на 15 марта — 14 апреля 1657 года. В 1-ю же луну 3-года Мэйрэки в Эдо вспыхнул большой пожар. Сгорело много усадеб. Самураи как простые горожане ютились в небольших домах, жили стесненно, несколько семей в одном здании. В это время и появился на свет Хакусэки. Поскольку рождение совпало с пожаром, разорившим столицу сёгуна, то его, говорят, назвали «дитя огня».

¹² *Араи Хакусэки*. Указ. соч. С. 176—177.

¹³ Там же. С. 177—178.

¹⁴ Эмпо 6-й год, 5-я луна, 10-й день — 19 июня 1678 года.

¹⁵ *Араи Хакусэки*. Указ. соч. С. 180.

¹⁶ Там же. С. 180—182.

¹⁷ Нихон кокуго дзитэн = Большой толковый словарь родного языка: В 20 т. Токио, 1976. Т. 4. С. 404, 453.

¹⁸ Кампё — девиз 889—898 годов.

¹⁹ Нихон рэкиси дайджитэн = Большая историческая энциклопедия: В 10 т. Токио, 1979. Т. 2. С. 590; *Carl Steenstrup*. Hojo Shigetoki (1198—1261) and his role in the history of political and ethical ideas in Japan. London and Malmo, 1979. P. 43, 49—51.

²⁰ Нихон кокуго дайджитэн = Большой толковый словарь родного языка. Т. 12. С. 151—152.

²¹ *Сато Синъити*. Кайдай = Аннотация // Тюсэй хосэй сирёсю = Собрание средневековых историко-правовых источников: В 6 т. Токио, 1979. Т. 3. С. 481.

²² Цыбульский В. В. Лунно-солнечный календарь стран Азии с переводом на даты европейского календаря (с 1 по 2019 г. н. э.). М., 1987. С. 320.

²³ Бином «хитоцугаки» («кунное» чтение) можно прочесть как «иссё» («онное» чтение). Первый вариант представляется предпочтительнее.

²⁴ *Сато Синъити*. Указ. соч. С. 481—482.

²⁵ Имагава Садаё после пострига принял имя Рёсюн. Глава могущественного военного дома Имагава, активный политический деятель первой поло-

вины периода Муромати. После вынужденного ухода на покой в 1400 г. активно занялся литературным трудом.

²⁶ *Сато Синъити*. Указ. соч. С. 482—483; Асакура Тосикагэ дзюсити кадзё = Семнадцать статей Асакура Тосикагэ // Гунсёруйдзю = Собрание письменных источников: В 60 т. Токио, 1979. Т. 22. С. 130—132.

²⁷ Асакура Такакагэ дзёдзё = Статьи Асакура Такакагэ // Тюсэй хосэй сирёсю = Собрание средневековых историко-правовых источников: В 6 т. Токио, 1979. Т. 3. С. 335—338; Асакура Эйрин-ньюдо сисон-э хитоцугаки = Послание потомкам монаха в миру Асакура Эйрина // Тюсэй хосэй сирёсю = Собрание средневековых историко-правовых источников: В 6 т. Токио, 1979. Т. 3. С. 339—343; *Сато Синъити*. Указ соч. С. 478.

²⁸ Нихон дзиммэй дайджитэн = Большой биографический словарь Японии: В 8 т. Токио, 1984. Т. 1. С. 51.

²⁹ *Исиу Сусуму*. Указ. соч. С. 251; *Сато Синъити*. Указ. соч. С. 480—481.

³⁰ *Сато Синъити*. Там же. С. 478.

³¹ Асакура Сотэки ваки = Запись бесед с Асакура Сотэки // Дзоку дзоку гунсёруйдзю = Собрание письменных источников. Продолжение продолжения: В 60 т. Токио, 1983. Т. 10. С. 7.

³² *Воробьев М. В.* Япония в III—VII вв. Этнос, общество, культура и окружающий мир. М., 1980. С. 22—28, 185—213.

³³ Асакура Сотэки ваки. С. 8; Гунсё кайдай. С. 14.

³⁴ Асакура Симацуки = Записи о доме Асакура от начала до конца // Кайтэй сисэки сюран = Исправленное и пересмотренное собрание исторических свидетельств: В 67 т. Токио, 1900. Т. 6. С. 1—156.

³⁵ *Lu, David John*. Sources of Japanese History. V. 1. P. 171.

³⁶ *Sansom, George Bailey*. A History of Japan. V. 2. P. 251.

³⁷ Там же. P. 253.

³⁸ Асакура Эйрин-ньюдо сисон-э хитоцугаки. С. 342—343.

³⁹ *Steenstrup Carl*. Hojo Shigetoki (1196—1216) and his role in the History of Political and Ethical Ideas in Japan. P. 82.

⁴⁰ Нихон рэкиси дайджитэн. С. 79.

⁴¹ *Sansom*. Op. cit. P. 249—253; *Lu*. Op. cit. P. 171—174; Encyclopedia of Japan. Kodansha — in 10 volumes. Tokyo, 1983. V. 1. P. 94.

⁴² *Попов К. А.* Законодательные акты средневековой Японии. М., 1984. С. 22—52.

⁴³ *Сато Синъити*. Указ. соч. С. 146—147.

⁴⁴ В период правления династии сёгунов из дома Токугава был создан мощный аппарат полицейских инспекторов (мэцукэ), основной обязанностью которых была слежка за даймё и предотвращение заговоров против правящего дома. В рассматриваемый период под термином «мэцукэ» понимались прежде всего разведчики, лазутчики, шпионы, тайные агенты.

⁴⁵ В основе такого гадания лежат представления натурфилософской школы инь-ян (женского, или отрицательного, и мужского, или положительно-го, начал), рассматривающей все явления с точки зрения этих космогони-

ческих сил инь-ян. Учение получило название «онмё:до:», или «инъё:до:», или «онъё:до:». Гадатели на символах инь и ян выбирали время и место начала военной операции, время и место похорон, степень воздействия географических факторов на жизнь людей. По солнечным и лунным затмениям, кометам и метеорам они пытались объяснить те или иные изменения в жизни людей и общества, а также объясняли, что нужно предпринять, чтобы избежать нежелательных воздействий. Зачастую с этой целью по их рекомендациям изменяли названия девизов правлений. В эпоху Нара и Хэйан к их советам прислушивались кугэ (аристократы), в средние века полководцы, воины (буси) принимали в расчет их предсказания при составлении планов военных операций. Поэтому не удивительно, что эти представления проникли глубоко в народное сознание, что находит отражение в определении до сих пор благоприятных и неблагоприятных дней в календаре для проведения свадеб, похорон, совершения путешествий, возведения дома и т. д.

⁴⁶ Игнатович А. Н. Учения о теократическом государстве в японском буддизме // Буддизм и государство на Дальнем Востоке: Сб. статей. М., 1987. С. 149, 170—171.

⁴⁷ Фудо-мёо — Пресветлый Государь Непокколебимости. Развернутое объяснение см. комментариев к переводу письменного памятника, статья 16.

⁴⁸ Айдзэн-мёо — Пресветлый Государь Любви. Развернутое объяснение см. комментариев к переводу письменного памятника.

⁴⁹ Сёдан тиё = И дровосеки рассуждают о государственном устройстве // Гунсёруйдзю = Собрание письменных источников: В 60 т. Токио, 1980. Т. 27. С. 204.

⁵⁰ *Steenstrup Carl*. Op. cit. P. 83, 260.

⁵¹ Асакура Сотэки ваки. С. 1—13 (Автор записок некто Огивара); Гунсё кайдай. С. 18.

⁵² Гунсё кайдай. С. 17.

⁵³ Нихон кокуто дайджитэн. Т. 12. С. 68; Т. 8. С. 351—352.

⁵⁴ Госэйбай сикимоку тюсякусё сюё = Собрание основных комментариев к уложению Госэйбай сикимоку // Тюсэй хосэй сирёсю. Бэккан = Собрание средневековых историко-правовых источников. Отдельный том. Токио, 1978. С. 13—14, 38, 141, 226, 300.

⁵⁵ В тексте из библиотеки Күрокава значится бином «ко:ро:» (старейшины), а из собрания Араи Хакусэки — «сюкуро:». По-видимому, при переписке во втором случае была произведена замена первого иероглифа, что в принципе не исказило содержание текста.

⁵⁶ Бином «утива» переведен здесь как «военачальники», у Сэнсома — «чиновники» (officials), у Лу — «командный пост» (command post). Под «утива» первоначально понимались боевые веера, которые были неотъемлемой принадлежностью достаточно высокопоставленных командиров крупных воинских формирований. Отсюда их тоже стали обозначать этим термином.

⁵⁷ Один хики равен десяти медным монетам.

⁵⁸ В тексте из собрания Араи, точно так же как и в «Записях дома Асакура от начала до конца», значится: «четыре цеха театра саругаку из Киото».

По-видимому, здесь допущена неточность. Четыре цеха актеров театра саругаку (Кандзэ, Хосё, Конго, Компару) были подчинены храму Кофукудзи в Нара. К примеру, цех Компару в основном пребывал в провинции Ямато, а цехи Кандзэ, Хосё много гастролировали, совершали поездки в самые отдаленные провинции страны. Упоминание именно этих цехов, по-видимому, не случайно. Храм Кофукудзи был заинтересован в поддержании хороших отношений с Асакура. На территории провинции Этидзэн находились два крупных поместья храма — Кавагути и Цубоэ, регулярность поступлений налогов с которых в немалой степени зависела от расположения правителя провинции (Тюсэй хосэй сирёсю. Т. 3. Токио, 1979. С. 480). В хрониках храма Дайдзёин (Кофукудзи организационно состоял из двух храмовых комплексов — Дайдзёин, в нем находился настоятель, и Итидзёин) «Дайдзёин дзися дзодзики» имеется запись, имеющая непосредственное отношение к театральному цеху Конго: «Сегодня [цех] Конго отправился в провинцию Этидзэн» (Буммэй 11-й год, 3-я луна, 25-й день. — В. К.) (Дайдзёин дзися дзодзики. Т. 6. Токио, 1978. С. 515). Заметим, что он отправился из Нара, а не из Киото. Интересно в связи с этим отметить, что именно в годы Буммэй (1469—1487) установилась традиция ежегодно во 2-ю луну давать вечерние представления театра при свете костров на протяжении семи дней. Они получили название «такиги саругаку» и восходят к синтоистскому ритуалу, возникшему в IX в. в храме Кофукудзи. В настоящее время такие представления пользуются большой популярностью и привлекают массы народа.

⁵⁹ Бином «симаи» переведен как «упрощенный вариант театра Но». Актеры выступали, не облачаясь в дорогостоящие нарядные одежды, без музыкального сопровождения, что, конечно же, снижало силу воздействия на зрителей.

⁶⁰ Последнее предложение статьи 5 (собрание Курокава) выделено в статью 6 в тексте из библиотеки Арай Хакусэки и в собрании первоисточников «Гунсёруйдзю».

⁶¹ Датэ и Сиракава, административные единицы, располагались на северо-востоке страны (о. Хонсю) на территории нынешней префектуры Фукусима.

⁶² В тексте, представленном в «Гунсёруйдзю», имеется явная ошибка переписчика — вместо слова «лет» во фразе «по истечении трех лет» написано «храмов» («по истечении трех храмов»).

⁶³ «Нуноко» — стеганое хлопчатобумажное или холщовое кимоно на вате. Сэнсом оставил этот бином без четкого перевода (указ. соч., с. 252). Лу относит его к церемониальной одежде для встречи Нового года (указ. соч., с. 172). Однако автор наставления делает упор на ее скромности, а не исключительности.

⁶⁴ В списке из библиотеки Хакусэки слово «поместье» не значится. Просто написано «на краю провинции».

⁶⁵ Словом «внешность» переведен бином (ё:ги), который употреблен здесь фонетически. По смыслу он представляет два других иероглифа.

⁶⁶ Представленный вариант статьи резко расходится с переводом Сэнсома, а также в значительной степени с Лу. Основной их недостаток: описа-

тельность, оторванность от текста, его пересказ. В частности, бином «окубё:» переведен мной на русский язык как «трусость», а не, допустим, «робость» или «женственность» (указ. соч., с. 172; указ. соч., с. 252). Статья 8, на наш взгляд, построена на противопоставлении. В первом предложении речь идет о мужественных людях, лишенных внешней привлекательности, во втором — наоборот, о красивых, но лишенных мужества. Третье предложение снимает противоречие утверждением, что тех и других можно использовать с пользой для дела на разных постах, где требуются те или иные качества.

Эта статья — девятая по счету в списке, представленном в «Гунсёруйдзю», — в значительной степени отличается от приведенной выше. Приводим ее перевод:

[«статья 9]. Среди прислуги дома [Асакура] пусть будут люди неказистые [на вид] и неуклюжие [в манерах], но всем сердцем преданные [нам], особенно следует проявлять [к ним] чувства симпатии. Однако и от изнеженных, но с приятным обликом и примерным поведением, при условии надлежащего использования [их] в качестве слуг, также вряд ли стоит понапрасну отказываться. Бесполезно печься о людях, у которых нет ни того, ни другого» (указ. соч., с. 130).

⁶⁷ У Сэнсома эта статья переведена на английский язык следующим образом: «Не обращай как со слугами с людьми, которые не являются твоими слугами». Непонятно, почему он так перевел. Тексты, имеющиеся на руках автора настоящей статьи, не позволяют сделать такой перевод.

⁶⁸ Бином «ю:хицу» в дословном переводе означает «правая кисть» или, если первый иероглиф в иных случаях заменялся и писался из двух элементов — 113-го ключа и «направо» с тем же чтением «ю:» и значением «помощь», то смысловая нагрузка незначительно изменялась — «вспомогательная кисть», т. е. помощник-секретарь, личный секретарь, — но чтение оставалось прежним «ю:хицу». В данном случае он переведен как «правый писец», потому что в тексте написан первый вариант бинома: «правая кисть». В древности писцы-секретари, занимающиеся составлением деловых и прочих бумаг, назывались «кумон». В средние века их стали называть «ю:хицу», в особенности этот термин стал часто применяться военными домами после установления первого в истории страны сёгуната в конце XII в. Чиновники в «хикицукэ» военного правительства Камакура стали именоваться «правыми писцами» (ю:хицу). В военном правительстве Муромати, возникшем в первой половине XIV в., не только чиновники судебного ведомства (хикицукэ), но и служилые люди «ёриудо» «гражданской палаты» (мандокоро) получили общее название «правых писцов», что, вероятно, дало основание авторам учебного пособия истории Японии в двух томах назвать их «секретарями сёгунского правительства» (История Японии. Т. 1. С древнейших времен до 1868 года. М., 1998. С. 275). Военное правительство Эдо, сформировавшееся в начале XVII в., заимствовало сложившуюся систему чиновничьих званий, но позже звание «правый писец» исчезло. В японском языке того времени существовал антоним «левая кисть» (сахицу), но с совершенно другим значением, не имеющим отношение к писцам и секретарям никакого

отношения. Этим биномом обозначали, например, узоры с тигровой окраской обратной стороны седел и ножен мечей, соприкасающихся с основаниями их рукояток.

⁶⁹ У Лу в английском переводе значит: «служить другим семьям» («...to serve other families») (указ. соч., с. 173). Однако в текстах из собраний и Курокава, и Араи написано: «переселяться в другие провинции» (указ. соч., с. 336, 340).

⁷⁰ В тексте из коллекции Араи выражение «из гордыни за свой талант» (список Курокава) значит: «положив в основу только лишь свой талант».

⁷¹ В тексте Курокава, взятом за основу перевода, написано: «когда можешь взять штурмом замок». На наш взгляд, иероглиф «сэмэру» — упрекать, измучить — употреблен здесь фонетически вместо письменного знака «сэмэру» — атаковать. В списке, сохранившемся в коллекции Араи, данная фраза четче выражает эту мысль и подтверждает наше предположение о замене иероглифа. Имеются и другие мелкие расхождения между текстами. Например, в конце статьи Араи отсутствует выражение «как задумал», вместо него присутствует слово «непрерывно». Концовка статьи в этом случае такая: «то непременно одержишь победу».

⁷² Вторая половина той же статьи наставления в «Гунсёруйдзю» (в этом случае по счету она тринадцатая) в значительной мере отличается от представленного варианта списка, обнаруженного в коллекции Курокава. По этой причине для сравнения приводим ее перевод. Обращает на себя внимание то обстоятельство, что отсутствует упоминание богов воинской доблести синтоистского (Хатиман) и буддийского (Мариси-тэн).

«[статья 13]. Когда можешь победить в сражении и взять штурмом, то жалко терять время на выбор счастливого дня и направления [удара]. И пусть будет счастливый день, но не следует в штурм отправлять корабли, не должно выступать малыми силами против значительной военной мощи. Пусть даже выпадет опасное место и несчастливый день, но если тщательно взвесишь все за и против, обеспечишь внезапность [удара] при полной [его] скрытности и с учетом обстоятельств разработаешь план [действий], то непременно одержишь победу» (указ. соч., с. 131).

⁷³ У Сэнсома эту миссию должен выполнять время от времени один из сыновей правителя провинции (указ. соч., с. 252). Но в тексте любого из рассматриваемых трех списков значит: бином «дзисин» — «сам» (указ. соч., с. 337, 341; указ. соч., с. 131). Кроме того, в тексте, опубликованном в серии «Гунсёруйдзю», присутствует модернизация реалий, привнесенная, по-видимому, переписчиком позднее, в эпоху Токугава. Вместо бинома «домин» («сельские жители») записано «симин» («четыре народа»). Очевидно, здесь подразумеваются четыре сословия токугавского общества: «воины-крестьяне-ремесленники-торговцы» (си-но-ко-сё).

⁷⁴ Бином «бугэн» переведен как: «лица, являющиеся по социальному положению главами родов». В тексте собрания «Гунсёруйдзю» эта фраза звучит четче: «всех глав родов, без исключения, перевести в Итидзётани» (указ. соч., с. 131).

Итидзётани — замок-резиденция дома Асакура. Ныне он находится на территории г. Фукуи, административном центре одноименной префектуры.

⁷⁵ Выражение «если в результате расследования будет установлено» взято из десятой статьи уложения первого сёгуната «Госэйбай сикимоку» (Тюсэй хосэй сирёсю. Бэккан. Госэйбай сикимоку тюсякусё сюё//Собрание средневековых историко-правовых источников. Отдельный том. Собрание основных комментариев к уложению Госэйбай сикимоку. — Токио, 1978. С. 13—14), правильному прочтению этой фразы способствуют средневековые комментарии, собранные в этом томе [указ. соч., с. 38, 141, 226, 300]. Знаменательно, эта фраза отсутствует в тексте, представленном в «Гунсёруйдзю» и в списке из библиотеки Арай Хакусэки.

В собрании источников «Гунсёруйдзю» эта статья (семнадцатая по счёту) звучит следующим образом: «Когда сам непосредственно будешь вершить правосудие, то не должен хоть в какой-то мере отклониться от истины. Если станет известно, что чиновник допустил несправедливость, то [он] должен быть точно так же сурово наказан.

Вышеприведенные статьи следует все время помнить, и днем и ночью всеми силами стремиться передать [их] далеким потомкам. Если все дела будешь разрешать с уважением и доброжелательно в семейном кругу, то шайки разбойников (акуто) из других провинций не посмеют вмешаться. Так говорят» [указ. соч., с. 131] (последние строчки в опубликованном тексте рукописи выделены таким же образом, как и в переводе). И далее идет помета, что начинается следующая статья, однако повторяется содержание 16 статьи из списка собрания Курокава [указ. соч., с. 132]. Отсутствует лишь предложение, начинающееся словами «вышеприведенные статьи...».

⁷⁶ Фудо-мёо — Пресветлый Государь Непокколебимости. Центральная фигура в пантеоне пяти Великих Пресветлых Государей, наиболее почитаем. Обладая непоколебимой силой сердечной благодати и религиозности, он с помощью меча, лассо и языков пламени защищает буддизм. В правой руке — меч, в левой — лассо, с их помощью он умиряет дьяволов и искореняет заблуждения. Сидит на камне спиной к огню, маска лица выражает крайнее проявление ярости. В эзотерическом буддизме — манифестация Будды Дайнити, Будды Великого Солнца (Вайрочаны). «Грозный Фудо, — как точно заметил Н. И. Конрад, — образ гнева Вайрочаны, гнева, обращенного на зло» (Конрад Н. И. Очерки истории культуры средневековой Японии. VII—XVI века. М., 1980. С. 56). Вайрочана — высший и центральный Будда эзотерического буддизма, ядро буддийской мудрости и центральная фигура мандалы «Двух Миров». Для самураев он являл образец концентрации духа, которая возможна только лишь при «неподвижности» (фудо:), когда достигается абсолютное спокойствие, концентрация внимания, собранность и сосредоточенность. Дзэнский мастер «Пути меча» (кэндо:) монах Такуан (1572—1645) наставлял: «Что самое главное в искусстве владения мечом? Достигнуть такой ментальной реакции, которая называется неподвижной мудростью. Эта интуитивная мудрость приходит после длительной тренировки. Быть “неподвижным” не значит быть неповоротливым, как камень или кусок дерева. Напротив, это озна-

чает высшую готовность к действию. Когда центр неподвижен, сознание готово к мгновенному ответу. На вопрос “Что такое природа Будды?” мастер тут же отвечает: “Ветка цветущей сливы” или “Кипарис в саду”. Зеркало мудрости отражает вещи сразу, одну за другой, само оставаясь чистым и неподвижным. Чтобы овладеть мечом, нужно культивировать в себе это» (Григорьева Т. П. Красотой Японии рожденный. М., 1993. С. 369; Suzuki D. T. Zen Buddhism. N. Y., 1956. P. 292).

⁷⁷ Айдзэн-мёо — Пресветлый Государь Любви. Усмиряет вождение и алчность, являет собой манифестацию Будды Дайнити (Махавайрочана), воплощает в себе величайшее милосердие. Все тело скульптурного изображения красного цвета. У него три глаза и шесть рук, вооружен луком и стрелами, сидит на красном лотосе, лицо с крайним выражением ярости увенчано головой льва.

⁷⁸ Цитата из сочинения Конфуция «Лунь юй» («Беседы и высказывания»), глава первая, параграф 7. Оно было записано в V в. до н. э. его учениками. Воздействие «Лунь юй» на общественную мысль Японии было огромным. Ссылки на него можно встретить во многих наставлениях военных домов. Цитируется здесь по переводу В. А. Кривцова (Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972. С. 141). «Лунь юй» вместе с «Мэн-цзы», «Да-сюэ» и «Чжун-юн» составил «Четырехкнижие» («Сышу») конфуцианства. В списке из собрания Араи и в источнике «Асакура симацуки» имеется ссылка на него, в то время как в рукописи из библиотеки Курокава она отсутствует.

⁷⁹ В рукописи из библиотеки Араи отсутствует упоминание бога Хатимана, в то время как в «Асакура симацуки» перед Хатиманом приведено имя буддийского бога войны Мариси-тэн (указ. соч., с. 343; указ. соч., с. 132).

⁸⁰ Ссылка на Имагава Рёсюн и его стихотворение присутствует только в «Асакура симацуки» (указ. соч., с. 132). Не исключено, что это более поздняя редакция эпохи Токугава, внесенная переписчиком, о чем косвенно свидетельствует и текстологический анализ.

⁸¹ В рукописи из коллекции Араи, а также в «Асакура симацуки» отсутствует имя автора сочинения в отличие от предложенного варианта рукописи из библиотеки Курокава.

Ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» как источник по истории города Эдо начала эпохи Токугава

М. М. Киктева

(ИСАА при МГУ)

Эпохой Токугава в истории Японии называют период правления сёгунов из династии Токугава, длившийся почти 300 лет, с 1603 по 1867 г. Сокрушив своих соперников, в 1603 г. Иэясу (годы жизни 1542—1616, правил 1603—1605), основатель династии Токугава, получил от императора титул сёгуна, верховного военного правителя страны, и завершил объединение Японии в единое феодальное или, по мнению некоторых исследователей¹, федеральное государство. После того как в ходе так называемой Осакиской войны 1614—1615 гг. сёгунат Токугава разгромил остатки оппозиции, в Японии завершился период войн, и в стране установился мир.

Начало и середина XVII в., то есть начало эпохи Токугава, явились временем утверждения власти сёгунов Токугава, формирования системы баку-хан (то есть системы подчинения всех княжеств сёгунскому правительству *бакуфу* и строгого контроля над ними) и политической стабилизации, бурного экономического развития страны и особенно стремительного роста городов. Этому способствовало политическое объединение страны, прекращение междоусобных войн, развитие деревни. К началу XVII столетия в крупных городах Японии проживало 5—7% всего населения, а к его концу Япония была одной из самых урбанизированных стран мира с высокой степенью концентрации населения.

Наиболее распространенным типом городов были призамковые города *дзёкамати*. Временем наиболее быстрого строительства и перестройки призамковых городов стал период с 1580 по 1610 г. Именно в это время были построены или перестроены такие крупнейшие призамковые города, как Эдо, Химэдзи, Осака, Вакаяма, Канадзава, Токусима, Коти, Такамацу, Хиросима, Вакамацу, Окаяма, Кофу, Фусими, Такасаки, Сэндай, Фукуока, Фукуи, Кумамото, Тоттори, Мацуяма, Хиконэ, Фукусима, Ёнэдзава, Сидзуока, Нагоя².

Для дзёкамати, к которым относится и сегунская столица Эдо, были характерны следующие основные особенности:

- городская структура отражала особенности социальной иерархии и сословную систему си-но-ко-сё (воины-крестьяне-ремесленники-торговцы);
- городская территория была тщательно распланирована, все социальные звенья городской территории были тщательно упорядочены;
- в качестве городского центра и своеобразного сакрального пространства выступал замок правителя;
- вблизи замка селились представители воинского сословия в соответствии с их рангами и имущественным положением;
- высокая доля представителей воинского сословия в структуре населения города.

Крупнейшими городами эпохи Токугава были Эдо^{*}, Осака и Киото. Каждый из них имел ряд особенностей, обусловленных историей его образования и развития. Эдо был резиденцией сёгуна, крупнейшим городом страны, но находился в экономически отсталом регионе Канто. Осака была крупным портом и крупнейшим торговым городом того времени, там находилась рисовая биржа, на которой определяли годовые цены на рис. В Киото — самом древнем из трех городов того времени — жили император и придворная аристократия.

Город Эдо зародился как небольшое рыбацкое поселение, которое в XII—XIV вв. находилось во власти одноименного рода. В середине XV в. Ота Докан (1432—1486), влиятельный вассал ветви Огигацу знатного самурайского клана Уэсуги, на протяжении нескольких поколений удерживавшего пост Канто канрэй (представитель сёгуна в Канто), построил в этом месте замок Эдо-дзё, вокруг которого постепенно возник и начал развиваться призамковый город. Позже, в первой половине XVI в., район замка Эдо-дзё перешел во владение рода Ходзё, а замком стали управлять вассалы Ходзё из рода Тояма. Согласно воспоминаниям современников, уже во второй половине XV в. Эдо представлял собой региональный центр торговли, куда из Идзуми, Ава, Этиго, Сагами, Хитати, Синано и других провинций свозили на продажу чай, рис и медь³.

Переломным моментом в развитии города стала передача замка Эдо-дзё в 1590 г. Токугава Иэясу (1543—1616) и последовавший за этим перенос туда его резиденции из провинции Суруга. С этого момента началась новая страница в истории Эдо — период его бурного развития, строительства и переустройства. В этом периоде, который приходится на последнее десятилетие XVI — первые десятилетия XVII в., можно выделить три основных этапа.

Первый этап можно датировать последним десятилетием XVI в. В это время Токугава Иэясу, являвшийся крупнейшим землевладельцем и одним из главных вассалов правившего Японией военного диктатора Тоётоми Хидэёси (1537—1598), рассматривал Эдо как свой приамовый город и центр управления подвластным регионом Канто. Были осуществлены первые мероприятия по расширению городской территории. Хотя Эдо уже представлял собой региональный торговый центр и находился на пересечении важных дорог, серьезной проблемой, мешавшей его дальнейшему развитию, была нехватка равнинных территорий, необходимых для строительства, пригодные для застройки пустыри имелись лишь в районе песчаной отмели Маэдзима и у устья реки Сумида (рис. 1). Поэтому по приказу Иэясу был

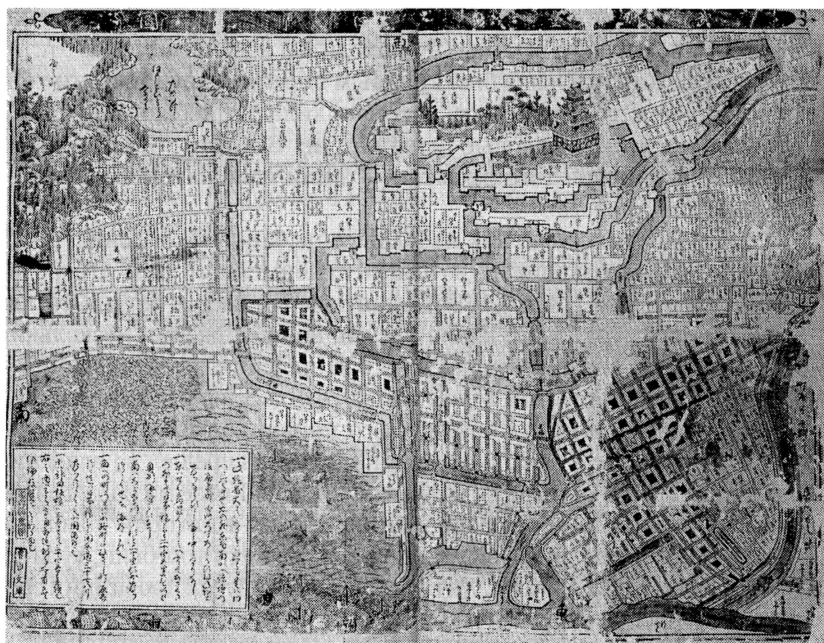


Рис. 1

выкопан канал Досанбори, соединивший ров, проходящий перед главными воротами замка Эдо-дзё, и реку Сумида. По этому каналу осуществлялась перевозка строительных материалов. Извлеченная при его прорытии земля была использована для засыпки части бухты Хибия. Именно на берегах канала Досанбори и выросли вскоре первые

кварталы горожан *тёнин*, то есть ремесленников и торговцев, ставшие позднее главным центром городской жизни. С целью расширения площади, пригодной для застройки, был также срыт холм Канда, земля с которого тоже использовалась для осушения прибрежной территории.

В 1600 г. Токугава Иэясу в битве при Сэкигахара разгромил своих соперников в борьбе за наследие Тоётоми Хидэёси и господство над Японией, а в 1603 г. получил от императора титул верховного военного правителя страны — *сэйи тайсёгун*. С этого момента начинается новый этап в развитии Эдо. Если раньше Токугава Иэясу рассматривал его лишь как свой призамковый город и региональный центр, то теперь он ставит задачу превратить Эдо в главный город страны, в «столицу». Теперь Эдо приобретал качественно новый статус, превращаясь в национальный политический центр и резиденцию бакуфу. В городе были построены усадьбы *даймё*, которые находились в вассальных отношениях с родом Токугава. Население стало стремительно расти из-за притока чиновничества и знати, представителей военного сословия, в том числе *хатамото* и *гокэнин* (самураи, подчинявшиеся непосредственно бакуфу и сёгуну) рода Токугава, а также ремесленников и торговцев, которые должны были обеспечивать обитателей города всем необходимым. На этот период приходится активное строительство замка Эдо-дзё, которое осуществлялось за счет средств вассальных *даймё*, превращение его в мощную крепость. Именно в это время был разработан план расселения жителей Эдо согласно не только их сословной принадлежности, как было в других призамковых городах, но и отношениям, связывающим их с родом Токугава.

Следующий период развития Эдо связан с деятельностью следующих сёгунов из династии Токугава Хидэтада (1579—1632, сёгун в 1605—1623) и Иэмицу (1604—1651, сёгун в 1623—1651) и может быть датирован 1616—1636 гг. Принятые ими меры по расширению, развитию и обустройству города были связаны, в первую очередь, с районами, лежащими за пределами Эдо-дзё. Так, по указу Хидэтада, русло реки Хиракава было перенаправлено на восток и соединено с рекой Сумида, была выкопана река Канда, которая выполняла функцию внешнего рва замка Эдо-дзё с северной стороны. При сёгуне Иэмицу, к 1636 г., было завершено строительство внешнего рва с западной стороны путем соединения небольших речушек, впадавших в пруд Тамаикэ и реку Канда.

При разработке плана городского устройства большое внимание было уделено соответствию городской планировки принципам Фэншуй, то есть китайским концепциям символического освоения про-

странства. Так, плато Кодзимати на севере было соотнесено с охранителем северного направления черепахой, река Сумида на востоке — с черным драконом, залив Эдо на юге — с петухом, а тракт Осюкайдо на западе — с белым тигром. Для защиты замка Эдо-дзё с северо-западного направления на плато Суруга с площадки перед воротами Отэмон было перенесено синтоистское святилище Канда мёдзин. Дух Тайра Масакадо (?—940), воина, поэта, предводителя восстания в провинции Хитати в эпоху Хэйан, которому поклоняются в этом святилище, стал считаться покровителем и защитником города Эдо. Для охраны юго-восточного направления в район Акасака с территории замка было перенесено святилище Одзё гонгэн, в котором поклоняются божествам Ооямакуиноками и Оокунинуси. Вокруг храмов, а также на территории прежних поселений, таких как Сиба, Асакуса, Акасака, Усигомэ, Кодзимати, стали стремительно развиваться торговые и ремесленные кварталы.

При планировке Эдо образцом служила императорская столица Киото. Так, для лучшей магической защиты города с неблагоприятного северо-западного направления на холме Синобигаока в Уэно была построена пагода, символизирующая знаменитый храмовый комплекс на горе Хиэй-дзан, защищающий Киото с северо-запада, а в 1625 г. там был основан храм Канъэй-дзи. Как и киотоский Энряку-дзи на горе Хиэй-дзан, он получил свое название по эре правления, в которую был построен. Роль горы Хиэй-дзан в Эдо была отведена горе Тоэй-дзан, а пруд Синобадзу-но икэ символизировал озеро Бива⁴.

Ещё одной особенностью Эдо, которая оказала значительное влияние на развитие этого города, был недостаток пригодной для питья воды в большей части торговых и ремесленных кварталов. Так, в районах, выросших на месте осушенной бухты Хибия, колодцы не давали достаточного количества пресной воды. Чтобы решить проблему водоснабжения, уже в 1590 г. был построен первый из шести эдоских водопроводов — водопровод Коисикава (позднее переименован в водопровод Канда). В течение всей эпохи Эдо он неоднократно модернизировался и служил одним из главнейших предметов гордости жителей Эдо, войдя даже в поговорки.

К 40-м гг. XVII в. строительство эдосского замка было полностью закончено, завершился очередной этап развития города.

Можно выделить две основных особенности пространственной организации Эдо первой половины XVII в.: спиралевидная планировка и деление на две части — Яманотэ и Ситамати.

От моста Нихонбаси перед замком расходились веером три из пяти крупнейших в стране дорог: Токайдо, Накасэндó и Осюдотю. Токайдо связывала Эдо и Киото, Накасэндó проходила через центральную часть острова Хонсю и заканчивалась в Кусацу (совр. преф. Сига), где она соединялась с дорогой Токайдо, Осюдотю соединяла Эдо с северо-восточной частью Хонсю. Места пересечения главных дорог и рвов, окружавших замок и город, являлись ключевыми точками в планировке города.

Архитектурным центром города явилась пятиярусная башня эдосского замка, символ власти и могущества правящей династии Токугава. От нее по спирали, закрученной по часовой стрелке, расходились резиденции *даймё*, других представителей военного сословия и кварталы простых горожан. В непосредственной близости от башни находились резиденции сёгуна и наследника Хонмару, Ниномару, Санномару, Нисиномару, а также усадьбы представителей *госанкэ* (три ветви семьи Токугава, которые могли поставлять наследников на должность сёгуна) из провинций Кии, Овари и Мито. Дальше, от ворот Таясумон до ворот Хибиямон, размещались резиденции *фудай даймё* — союзников Токугава Иэясу в битве при Сэкигахара. Рядом с воротами Хонмару оотэмон и Нисиномару оотэмон должны были жить члены Государственного совета старейшины *родзю* и их помощники младшие государственные советники *вакадосиёри*. После усадеб *фудай даймё* от ворот Хибиямон до Акасака располагались резиденции *тодзама даймё*, которые выступали против Токугава Иэясу в битве при Сэкигахара, в том числе домов Мори, Набэсима, Симадзу, Уэсуги, Курода, Асано, Кадо и другие. Таким образом, в планировке города отразилась не только сословная структура японского общества, но и отношение власти к отдельным ее представителям; это отличало Эдо от других призамковых городов Японии того времени. От ворот Акасакамон до ворот Судзикайбасимон были расселены *хатамото*, главной функцией которых была охрана города. Далее, с внешней стороны внутреннего рва, располагались кварталы горожан, простиравшиеся до внешнего рва, впадавшего в реку Сумида. С внешней стороны внешнего рва с юго-запада располагались усадьбы *тодзама*, а с юго-запада на северо-восток — *хатамото*.

С внешней стороны рва на перекрестках с большими дорогами были расположены храмы и святилища. На пересечении с трактом Токайдо — храм Дзодзё-дзи, с Ооямамити — святилище Хиэ санно-ся, с дорогой Накасэндó — храм Канъэй-дзи, на пересечении с Осюдотю — храм Сэнсо-дзи. Перед храмами постепенно развивались

кварталы *мондзэнматси*, так происходило расширение городской территории⁵.

Спиралевидная структура городской планировки Эдо не уникальна. Спиралевидную планировку часто имели поселения вокруг европейский замков, расположенных на холмах⁶. Однако в этих случаях такая планировка определялась условиями ландшафта. В Эдо же подобная модель развития была задана искусственно.

По районам расселения представителей разных сословий Эдо делился на две части. В Ситамати жили представители ремесленного и торгового сословий, а в Яманотэ располагались усадьбы представителей воинского сословия. Эти две части города различались не только социальным составом жителей. К Ситамати, или Нижнему городу, относилась юго-восточная часть Эдо. Значительная ее часть располагалась на месте засыпанной бухты Хибия. Она была пронизана сетью рек и каналов, по которым осуществлялись основные грузовые и пассажирские перевозки. Район Яманотэ располагался на склонах семи холмов Мусасино: Уэно, Хонго, Коисикава-Мэдзиро, Усигомэ, Ёцуя-Кодзимати, Акасака-Адзабу и Сиба-Сироганэ. Ландшафтные особенности этих двух районов предопределили особенности дальнейшего развития Эдо и, в частности, его транспортной системы⁷.

В 1657 г. произошел страшный по своим последствиям пожар годов Мэйрэки, существенно изменивший облик Эдо. В нем погибла большая часть города, в том числе главная башня замка Эдо-дзё. Быстрому распространению пожара способствовали особенности городской застройки — улицы и проходы между домами были очень узкими. Чтобы избежать в дальнейшем повторения подобных опустошительных пожаров, кроме организации пожарных бригад, которые работали под контролем правительства, бакуфу изменило свою градостроительную политику в отношении Эдо. В частности, представителям всех сословий было запрещено крыть крыши жилых помещений черепицей. Теперь крыши следовало делать из легких материалов — соломы, дранки или мисканта, чтобы уменьшить число жертв при неизбежном падении крыши во время пожара, а затем покрывать их дерном, илом или ракушками, чтобы придать им огнеупорные качества. Однако эти противопожарные меры оказались недостаточно эффективными.

По степени пожароустойчивости дома делились на три категории: дома типа *додзо-дзукури* с оштукатуренными стенами, ставнями, карнизами, крытые легкой черепицей, были наиболее безопасными, именно так был отделан замок Эдо; дома типа *нурия-дзукури*, у кото-

рых фасад был частично оштукатурен, однако остальная его часть была обшита досками, были менее безопасны; наконец, наиболее уязвимыми во время пожара были дома типа *акисядзукюри*, обшитые досками и крытые дранкой⁸. Так или иначе, после пожара годов Мэйрэки облик Эдо существенно изменился.

Для восстановления облика Эдо начала эпохи Токутава, первой половины XVII в., мы можем обратиться к источникам нескольких типов, в частности, к документам, которые издавало бакуфу во время стротельства замка, водопровода и других важных городских сооружений, к описаниям современников-японцев и посещавших в то время Японию иностранцев, к картам и схемам. Однако большинство письменных источников содержат лишь краткую или фрагментарную информацию. В связи с этим особую важность приобретают источники изобразительные, к которым в первую очередь относятся карты, планы и ширмы. В частности, исключительную ценность как источник по ранней истории сёгунской столицы Эдо имеет ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» («Ширма с изображением достопримечательностей города Эдо»).

Рассматривая ширму как исторический источник, нельзя не учитывать ее особенности и функциональность как предмета домашней обстановки. Ширма как элемент интерьера связана с пространством, мобильна и может быть, с некоторым преувеличением, названа «малой архитектурной формой». Одной из особенностей ширмы является двойственность ее функций, которые одновременно являются и материальными и духовными. Нематериальные функции ширмы менялись на протяжении истории, они во многом зависят от среды, в которой ширма создана или используется. В Японии ширмы имеют долгую историю. Так, первые ширмы были привезены в Японию из Китая в VIII в. Наибольшее распространение в Японии получили двух- и шестистворчатые ширмы. Их обычная высота составляла 150—160 см, длина могла достигать 360 см. Ширмы изготавливали из особо прочной бумаги ручной работы *гампи*⁹.

Особенности строения и использования оказали влияние на формирование традиции композиционного построения изображения на ширме. Так, несмотря на то что створки ширмы плотно прилегали друг к другу и образовывали собой единое пространство, художники обычно учитывали исходное деление ширмы на створки и придавали композиции соответственный ритмический характер. Построение изображения предусматривало движение взгляда справа налево и сверху вниз, как при чтении текста, и было рассчитано на заниженную точку зрения человека, сидящего на полу.

К концу IX в. появляется традиция росписи ширм на японские сюжеты, сочинения специальных стихов *бёбу-но ута*, предназначенных для записи на ширмах. Кроме того, распространению ширм способствовало развитие архитектуры *синдэн-дзукури*, в которой отсутствовали внутренние стационарные перегородки в помещениях.

Кроме утилитарного и декоративного, ширмы имели также образовательное предназначение. Так, широкое распространение ширмы получили в храмовых интерьерах, особенно в храмах буддийской школы Сингон. Здесь они использовались во время посвящения в таинства учения. На храмовых ширмах обычно изображали пейзаж с павильоном отшельника или беседы мудрецов. Особое значение имела символика изображения. Так, распространенной темой для изображения на ширмах была смена сезонов — символ мироустройства.

Большое влияние на традиции росписи ширм оказала монохромная живопись *суйбоку-га*. Мастера именно этой техники выработали специфические приемы, которые продолжали использовать представители других школ и направлений. Так, Сэсю (1420—1506) начал использовать в ширмовой живописи такие приемы, как укрупнение и выделение изображений первого плана, конкретность в передаче форм. Сюбун (ум. 1444—50) работал над созданием при росписи ширмы горизонтально ориентированного, неглубокого пространства, сценической условности и композиционного ограничения сверху и снизу¹⁰.

XVI век стал временем расцвета живописи на ширмах. Это было связано с распространением в архитектуре стиля *сёин-дзукури*, в котором получили развитие раздвижные перегородки *фусума* и роспись на них. К этому времени относится творчество выдающегося мастера ширмовой живописи Кано Эйтоку (1543—1590). Одновременно с развитием школы Кано, представители которой занимались изготовлением ширм для украшения жилищ богатых представителей воинского сословия и замков *даймё*, ширмы с росписью становятся популярны и среди горожан. Этот вид ширм получил название *ракутио ракугай дзу* («Изображения Киото и окрестностей»). Ширмы этого жанра заказывали мастерам зажиточные горожане для украшения своих домов. На росписях основное внимание уделялось не природе, а персонажам и их действиям. Композиция изображения часто свидетельствовала о заказчике или его политической ангажированности, в частности особое внимание уделялось изображению усадьбы или дворца какого-либо конкретного знатного горожанина или *даймё*. Среди композиционных особенностей можно назвать большое внимание к сезонным пейзажам и церемониям. Город изображался на

ширмах этого жанра с высоты птичьего полета. Ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» по ряду признаков может быть условно отнесена к ширмам жанра *ракутю ракугай дзу*.

Ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» (рис. 2) (хранится в Музее искусств Идэмицу, Токио) была создана неизвестным автором в годы Канъэй (1624—1644), и на ней изображен Эдо того времени, о чем можно судить по наличию театрального квартала к югу от моста Накабаси, а также по изображению строительства пятиярусной пагоды храма Канъэй-дзи¹¹.

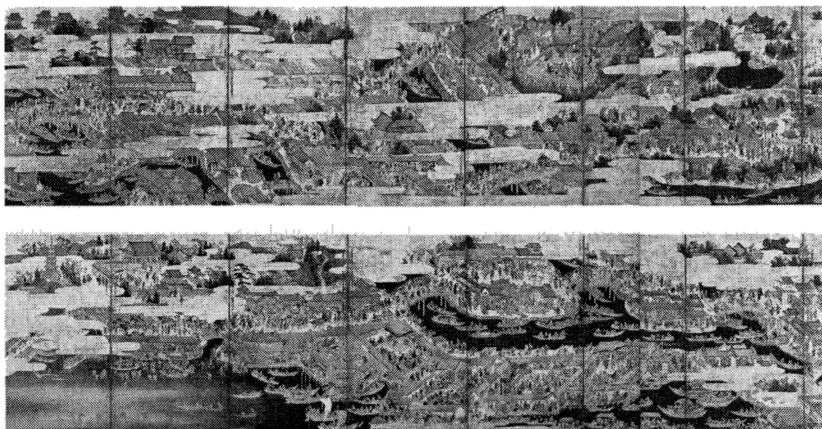


Рис. 2

Ширма не содержит никаких прямых указаний на автора или заказчика ширмы. Однако по некоторым особенностям изображения мимики и жестов можно предполагать, что автор находился под влиянием выдающегося художника того времени Иваса Матабэй (1578—1650). Ещё одним свидетельством о связи автора и школы Иваса служит также тот факт, что единственная изображенная на ширме усадьба принадлежала князю Мацудайра из Фукуи, а Иваса Матабэй пользовался покровительством этого княжеского дома. Так, на основе изображения мы можем предположить, что ширма была изготовлена по заказу самурая или состоятельного горожанина из княжества Фукуи, а автор имел какое-то отношение к школе Иваса Матабэй и был приближенным художником дома Мацудайра из Фукуи¹².

«Эдо мэйсё дзу бёбу» представляет собой парную восьмистворчатую ширму. Длина одной половины ширмы составляет 488 см, а ее

высота — 107 см. В развернутом виде полная длина ширмы достигает почти 10 м. Подобный размер и строение ширмы нетипичны для времени ее создания, тогда самыми распространенными были шестистворчатые ширмы длиной 350—360 см и высотой 150—160 см. Несомненно, что выбор формы и размера неслучаен. Он позволил автору создать обширную панораму города и отразить его топографические особенности, а именно — вытянутую с севера-востока на юго-запад форму. Композиционно каждая панель ширмы делится на две части, что делает содержание более насыщенным. Точка зрения выбрана достаточно высокой, однако ниже принятой при создании ширм жанра *ракутю ракугай дзу*, при помощи которой выстраивалось изображение города с высоты птичьего полета¹³.

Некоторые композиционные черты роднят ширму с горизонтальными живописными свитками *эмакимоно*: горизонтальное построение, вытянутая форма, использование разного масштаба для изображения мест, в разной степени удаленных от центра. Это позволяет предположить, что «Эдо мэйсё дзу бёбу» представляет собой изображение на ширме панорамного свитка с жанровыми сценками¹⁴.

Две половины ширмы могут быть составлены вместе, образуя единую композицию. В центре на стыке створок изображен замок Эдо-дзё. Посередине изображена его пятирусная башня, слева от нее Хонмару и Нисиномару, справа — Ниномару и Санномару. Под замком расположено изображение моста Нихонбаси, от которого в разные стороны расходятся дороги и улицы. Влево от Эдо-дзё мы видим изображение важных городских достопримечательностей, расположенных вдоль тракта Токайдо. Это мосты Накабаси, Кёбаси, Симбаси, Удагавабаси. С этой стороны изображение ограничено первой станцией тракта Синагава. Вправо от Эдо-дзё отходят два тракта — Накасэндзё и Осюдотю, изображение которых ограничено соответственно мостом Судзикайбаси и мостом Асакусабаси. В нижней части обеих половин находится изображение мест развлечений. Вдоль краев ширмы расположены изображения храмов и святилищ. На левой половине слева расположено изображение храмов Дзодзё-дзи и Атаго гонгэн. На правой половине можно видеть наверху изображение храма Канъэй-дзи, слева от него — святилищ Юсима тэн-дзин и Канда мёдзин. Внизу изображен храм Сэнсо-дзи. Справа налево автор изобразил смену сезонов — мы видим изображение красных кленов в Уэно в самой правой части ширмы и весенний обычай собрания моллюсков в заливе Эдо в левом нижнем углу.

На створках ширмы мы видим изображение города Эдо в границах, существовавших в момент создания «Эдо мэйсё дзу бёбу». Ос-

новное внимание автор уделяет простым горожанам, их повседневным занятиям и развлечениям. Объекты городского пространства, связанные с деятельностью представителей высших сословий, изображены не крупно и недетализированно. Это также отличает изучаемую ширму от произведений жанра *ракутю ракугай дзу*, где главной темой были дома и места увеселения знатных жителей Киото.

Ширма содержит изображения около 40 различных объектов городского пространства, среди которых преобладают мосты, храмы и святилища. Среди основных можно назвать реки, каналы и рвы: реки Канда и Сумида, ров вокруг замка Эдо-дзё, залив Эдо; замок Эдо-дзё, усадьба Мацудайра из Фукуи, Нисинамару, Санномару, Ниномару, Хонмару; мосты: Симбаси, Нихонбаси, Накабаси, Кёбаси, Асакусабаси, Судзикайбаси; храмы и святилища: Юдзима тэндзин, Канда мёдзин, Сэнсо-дзи, Канъэй-дзи, Дзодзё-дзи; места увеселений и отдыха: театр Кабуки, кукольный театр, веселый квартал Ёсивара, баня.

Наиболее точно особенности рассматриваемой ширмы как источника по истории города Эдо начала эпохи Токугава можно выявить при сопоставлении ее с другими аналогичными произведениями.

Ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» является не единственной ширмой начала XVII в., на которой изображен Эдо того времени. Изображение города до пожара годов Мэйрэки можно видеть на ширмах «Тикудзё дзу бёбу» («Ширма с изображением строительства замка Эдо», Музей искусств города Нагоя), «Эдо мэйсё юраку дзу бёбу» («Ширма с изображением известных увесилительных мест Эдо», Музей искусств Хосоми), «Эдо Тэнка мацури дзу бёбу» («Ширма с изображением праздника Тэнка мацури в Эдо», частная коллекция), «Эдо дзу бёбу» («Ширма с изображением Эдо», Токийский городской исторический музей). Как понятно из названий, эти ширмы имеют ограниченную тематику или же изображают лишь некоторые части города.

Наиболее близка по теме и полноте изображения города к «Эдо мэйсё дзу бёбу» ширма «Эдо дзу бёбу». «Эдо дзу бёбу» была создана в 1633—1634 гг. по заказу государственного советника Мацудайра Нобуцуна и представляет собой парную шестистворчатую ширму. Основной темой изображения на ширме стало восхваление деятельности третьего сёгуна династии Токугава Иэмицу. На ширме большое внимание уделено изображению усадеб и мест увеселения высших представителей воинского сословия и знати. Территория, изображенная на ширме, выходит за пределы города Эдо того времени и включает в себя излюбленные места охоты Иэмицу и другие знаменитые

развлекательные места для знатных горожан, расположенные в окрестностях города. Кроме того, что касается изображения сцен повседневной городской жизни, то они немногочисленны и представляют собой скорее изображения идеального порядка вещей¹⁵. В сравнении с другими ширмами с изображениями Эдо первой половины XVII в., в изображениях на «Эдо мэйсё дзу бёбу» повседневная жизнь горожан отражена более полно, всесторонне и менее ангажированно.

По признанию японских специалистов, ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» представляет собой наиболее полный и яркий источник по истории города Эдо начала эпохи Токугава. Она является одним из немногих изобразительных источников, позволяющих судить о том, как выглядел Эдо до пожара годов Мэйрэки. Не случайно японские историки, такие как Дзиннай Хидэнобу, Хатано Дзюн и Мидзумото Кунихико, относят ширму «Эдо мэйсё дзу бёбу» к числу основных источников для изучения пространственной структуры, городского строительства, системы водоснабжения и других аспектов социальной инфраструктуры Эдо начала эпохи Токугава.

Ценность «Эдо мэйсё дзу бёбу» мы хотели бы проиллюстрировать на примере анализа изображений, связанных с водной транспортной системой.

Изображения «Эдо мэйсё дзу бёбу» позволяют утверждать, что город Эдо был пронизан сетью небольших рек и каналов, которые являлись важнейшими составляющими транспортной инфраструктуры. По ним осуществлялись основные перевозки, как грузовые, так и пассажирские. Уже в начале эпохи Токугава роль общественного, частного и грузового транспорта в Эдо выполняли лодки самых разных видов и размеров. Наконец, реки и побережье Эдоского залива являлись важной рекреационной зоной.

Прибрежная зона была выделена в качестве особой территории, на которой действовала повышенная ставка налога. Это привело к тому, что большую часть прибрежной территории занимали складские помещения богатых купцов. Вследствие того что основная часть грузов, необходимых для жизнедеятельности обитателей города, доставлялась в Эдо по воде, основные продуктовые рынки также находились в непосредственной близости с реками и каналами. Так, с начала эпохи Токугава главный овощной рынок был расположен в Тамати в Канда рядом с рекой Канда, а главный рыбный рынок — рядом с мостом Нихонбаси. С другой стороны, набережные и площадки перед мостами имели особую «свободную атмосферу», где социальные нормы и отношения становились менее жесткими. Мосты и терри-

тории перед ними были местом оживленной городской жизни, здесь проходили выступления бродячих артистов, рядом с мостами находились театральные кварталы¹⁶.

На ширме изображены реки Сумида-гава и Канда-гава, побережье залива Эдо, а также ряд других более мелких водных путей и примерно 90 различных лодок. Наибольшее количество лодок сосредоточено в районах мостов Накабаси, Кёбаси, Симбаси и у побережья залива Эдо в районе Сибaura. Здесь же расположены лодочные пристани. Анализируя изображение, мы можем выделить два типа пристаней. К первому можно отнести те пристани, куда доставляли и откуда забирали пассажиров лодки, служившие своего рода такси для простых горожан. На пристанях такого типа не было обязательных специальных сооружений. Большая часть их расположена рядом с мостами, пространство перед которыми в Эдо играло роль городских площадей. Ко второму типу мы можем отнести пристани, где причаливали лодки знатных горожан и патрульные лодки (рис. 3). Такие пристани располагались на станциях квартирования водной полиции бакуфу. Здесь имелись специальные ангары для хранения лодок.



Рис. 3

По конструкции мы можем выделить два основных типа лодок: весельные и парусные (рис. 4). Весельные лодки, в свою очередь, можно

разделить на четыре класса: небольшие рыбацкие лодки (рис. 5), принимавшие на борт двух человек и имевшие место для снастей и улова; пассажирские лодки (рис. 6); грузовые лодки (рис. 7), которые — по конструкции кормы — можно разделить на два подкласса; крытые развлекательные лодки (рис. 8). Пассажирские лодки были длиннее рыбацких, в них обычно помещались четыре пассажира и гребец, но некоторые могли перевозить до 10 пассажиров. Крытые пассажирские лодки были несколько шире обычных, посередине на них устанавливали навес, по конструкции напоминающий паланкин.

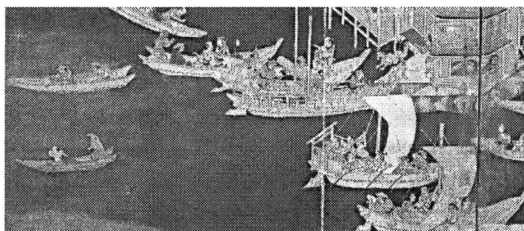


Рис. 4

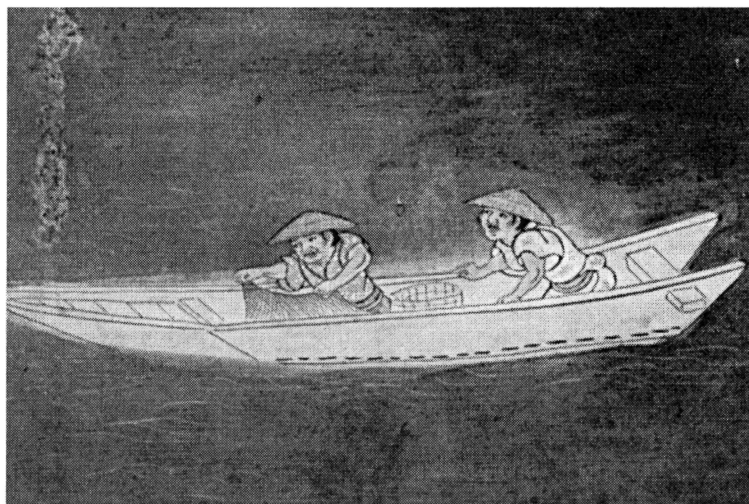


Рис. 5

На ширме изображены парусные лодки трех классов. К первому можно отнести лодки, по форме похожие на пассажирские, но с осо-

бой конструкцией кормы. Они снабжались парусом и рулем. По размеру они немного крупнее обычных весельных лодок. Ко второму классу мы можем отнести пассажирские парусные лодки с тремя гребными местами и рулем. На корме у них находились заграждения в виде решетки и места для пассажиров. К третьему классу можно отнести грузовые парусные лодки с защитной решеткой вдоль бортов.



Рис. 6

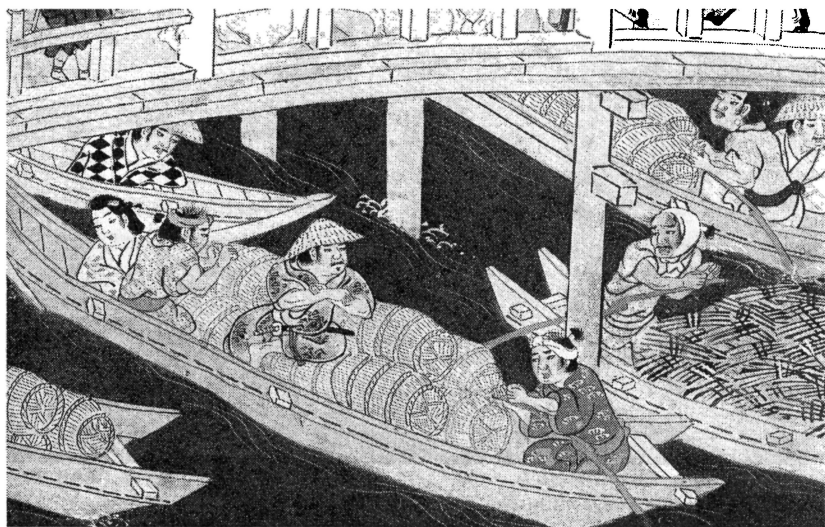


Рис. 7

По функциям суда можно поделить на «такси», развлекательные и грузовые. «Лодки-такси» перевозили пассажиров через реку в тех местах, где не было мостов, или развозили их по городу. Так, через реку Сумида-гава не было ни одного моста, поэтому на Сумида-гава

мы видим много подобных лодок. Причем, судя по изображению, к услугам подобного рода «такси» прибегали горожане самого разного социального положения и достатка.



Рис. 8

Развлекательные лодки — это лодки, на которых катались для удовольствия, устраивали банкеты и просто проводили время в приятной компании. Судя по изображениям, катание на лодках было излюбленным развлечением эдосцев всех сословий. Среди пассажиров крытых развлекательных лодок мы можем увидеть и чиновников, и священников, и торговцев, и представителей других социальных групп.

Грузовые лодки перевозили грузы внутри города. Начало эпохи Токугава, к которому относится ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу», было временем бурного строительства. Именно поэтому большая часть грузов, изображенных в лодках на ширме, — это разнообразные строительные материалы: лесоматериалы, черепица, бамбук и вязанки рисовой соломы. Крупные бревна сплавляли по рекам и каналам, связав в плоты.

Информация, заключенная в изображениях на ширме «Эдо мэйсё дзу бёбу», позволяет нам существенно пересмотреть наши представления о жизни сёгунской столицы эпохи Токугава. Так, как мы только что видели, важнейшую роль в транспортной системе Эдо начала эпохи Токугава играли не сухопутные, а водные артерии (сеть рек, каналов, море), важнейшими транспортными средствами (при почти полном отсутствии колесного транспорта) выступали весельные и парусные суда разных типов и классов, существовала разветвленная сеть причалов и пристаней, система водного «такси». И это всего лишь одна тематическая иллюстрация жизни города на основе ширмы «Эдо мэйсё дзу бёбу». Одна — из многих возможных, что, по нашему мнению, делает ширму «Эдо мэйсё дзу бёбу» ценнейшим источником по истории города Эдо первой половины XVII в. Изучение ранней истории города Эдо тем более важно, что Эдо превратился в Токио — крупнейший город мира, и основные векторы городского развития, способы решения проблем урбанизации были заложены на ранних этапах его развития, в начале эпохи Токугава.

Примечания

¹ *Totman, Conrad.* Early modern Japan. University of California Press, 1993.

² *Hall J. W.* Castle town and modern urbanization // *Studies in the institutional history of early modern Japan.* Princeton University Press, 1970. P. 176.

³ *Мидзумото К.* Нихон-но рэкиси 11 Токугава сякай-но юраги. Сёгакукан, 2008. С. 68.

⁴ *Найто М.* Эдо мэйсё дзу бёбу: ооэдо гэкидзё-но маки-о хираку. Токио, 2003. С. 33.

⁵ *Мидзумото К.* Нихон-но рэкиси 11 Токугава сякай-но юраги. С. 71—73.

⁶ *Саваренская Т. Ф.* История градостроительного искусства. М.: Архитектура-С, 2006. С. 149.

⁷ *Jinnai H.* The spatial structure of Edo city // *Tokugawa Japan* / Ed. Chie Nakane Oichi Shinzaburo. Transl. ed. Conrad Totman. University of Tokyo Press, 1990. P. 139.

⁸ *Naito A., Hozumi K.* Edo, the city that became Tokyo: An illustrated history. Kodansha International, 2003. P. 136—137.

⁹ *Николаева Н. С.* Ширма — вещь и картина // Вещь в японской культуре. М.: Восточная литература, 2003. С. 169—184.

¹⁰ Там же.

¹¹ *Мидзумото К.* Нихон-но рэкиси 11 Токугава сякай-но юраги. С. 75.

¹² *Найто М.* Эдо мэйсё дзу бёбу: ооэдо гэкидзё-но маки-о хираку. Токио, 2003. С. 121.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Мидзумото К.* Нихон-но рэкиси 11 Токугава сякай-но юраги. С. 77.

¹⁶ *Jinnai H.* The spatial structure of Edo city. P. 133—135.

Эстетика литературы периодов Камакура и Муромати и формирование нового понимания югэн в исследованиях Нисио Минору¹

*О. А. Забережная
(СПбГУ)*

Японские исследователи средневековой литературы выделяют эстетику *тюдэй*² (中世) как принципиально новое и уникальное явление. Считается, что в эту эпоху были сформулированы те эстетические принципы в основе поэзии, прозы, живописи, театра, которые стали духовной основой японской традиционной культуры. Изменения в духовной культуре связываются с социально-политическими изменениями в стране: с приходом к власти военного сословия, участием в культурной жизни выходцев из простого народа, что противопоставлено аристократической и гедонистической традиции эпохи Хэйан (794—1185). Участие в культурной жизни, т. е. в культурных событиях и непосредственно в создании произведений искусства выходцев из военного сословия и народа не могло не оказать влияния на литературные, музыкальные, живописные традиции, на формирование и развитие театра. Вливание новых сил в формирование культурных реалий дало консервативной аристократической культуре толчок к дальнейшему развитию и привнесло противоречивые элементы, свойственные восприятию культуры и творчества, обусловленных иным воспитанием и иной средой: придворная аристократия, получавшая образование на основе китайской литературы и литературного наследия прошлого, принадлежавшего к той же традиции, действовала в ее же рамках; наиболее же ценные произведения эпохи были созданы выходцами из простого сословия (странствующими поэтами, создателями театра Но Каннами и Дзэами) или же монахами (Кэнко Хоси, вся литература Годзан бунгаку³), тогда как величайшие произведения Хэйан («Гэндзи моногатари», «Макура но соси» и др.) были написаны придворными аристократами. Характерно, что один из самых талантливых государственных и культурных деятелей из аристократической верхушки Итидзё Канэёси (1402—1481), которого современники называли «единственным гением за 500 лет»⁴, занимался в основном толкованием исторических памятников и комментариями, а его литературные произведения не признаются исследователями значимыми.

В отношении культуры Камакура и Муромати в связи с появлением военного сословия часто применяют разделение на *бун* (文) культуру аристократии и *бу* (武) военного сословия, чтобы можно было говорить о взаимодействии или противопоставлении элементов бу и бун в произведении. Однако это разделение представляется неточным и не включает народную культуру. (Существует также разделение *юбун* (有文) — высокая и утонченная аристократическая культура и *мубун* (無文) — вся остальная культура: народа и военного сословия).

Каково бы ни было это разделение, в большинстве случаев культура Муромати или противопоставляется культуре предшествующей эпохи, или считается следующим и новым этапом развития, когда либо соединились, либо пришли в противоречие элементы бу и бун, мубун и юбун.

Трактовки этого явления, однако, могут быть различны. Мы рассмотрим точку зрения исследователя средневековой литературы Нисио Минору 西尾実 (1889—1979). Нисио, филолог и литературовед, автор словаря японского языка, многочисленных работ по японскому языкознанию и литературоведческих работ, в особенности по «Запискам от скуки» Кэнко Хоси и «Фусикадэн» Дзэами. Нисио особое внимание уделял философии, преподаванию и изучению языка и литературной теории. Литературу Нисио воспринимал прежде всего как «искусство слова», придавал особое значение культуре слова и языка, ратовал за их обогащение и развитие и рассматривал язык в трех аспектах: как объект изучения и исследования, средство коммуникации и средство создания литературного произведения. Литературное произведение для него представляло во-первых, структуру, во-вторых, объект восприятия и интерпретации, которые Нисио рассматривал также как созидательные процессы: таким образом, в отношении теории литературы он разделял структуралистские и отчасти постструктуралистские взгляды. Его интерпретация новых культурных явлений⁵ интересна прежде всего тем, что рассматривает эти явления через призму эстетических категорий и связывает их появление с формированием нового понятия *юэн* 幽玄, что соотносится не только с эстетической теорией, но и с культурно-историческими реалиями периодов Камакура и Муромати.

Понятие *юэн*, появившееся как эстетическая категория в Японии в X в. и развившееся впоследствии в теории Сюдзэй (俊成) (1114—1204), Фудзивара-но-Садаиэ (藤原定家) (1162—1241), было интерпретировано в XIII в. Камо-но-Тёмэй (鴨長明) (1115—1216), в XIV в. — Кэнко Хоси (兼好法師) (1283—1350) и Дзэами (世阿弥) (1363—1443), в XV в. — Синкэй (心敬) (1406—1475). Как одно из важнейших поня-

тий в японской эстетической теории, югэн был подробно исследован и учёными XX в. Нисио Минору дает свою оригинальную интерпретацию этого понятия, но не в универсальном смысле, а в применении к эстетике тьюсэй. При этом эта интерпретация, хотя и основана на толковании югэн Кэнко Хоси, Синкэем и Дзэами, построена, во-первых, с использованием собственной литературной теории исследователя, и, во-вторых, встроена в систему его видения общей картины культурного развития Японии в периоды Камакура и Муромати. Это важно помнить при анализе работ Нисио, поскольку его видение не сводится к комментированию и толкованию оригинального текста, он создает собственную модель культуры и вписывает туда эстетические категории. При этом категории югэн придается основополагающее значение.

В основе понимания категории югэн лежит теория образа в произведении, которую Нисио выдвигает как характерную именно для японской литературы. Он апеллирует к следующим понятиям: *кокоро* (心) — «содержание», «мысль», «сознание автора»⁶, — *котоба* (詞) — «словесная форма», и *кэйсё* (形象) — «образ». Отношения между этими тремя понятиями лежат в основе создания произведения: автор выражает кокоро через котоба, и это формирует не только котоба как видимую и читаемую форму, но и образ кэйсё.

По словам Нисио, образ — незаменимый элемент, который «делает литературу литературой»⁷. Кэйсё — общее понятие, в Хэйан использовалось понятие *сама*, поэт Кинто вводит понятие *сугата* (姿) — «видимый» образ; образ может быть также «слышимым» (это обозначается понятиями *сирабэу* (調べ) или *хибуки* (響き)⁸. При этом не подразумевается, что мы действительно слышим или видим образ: он появляется в нашем воображении при прочтении стихотворения или при его прослушивании. Кэйсё поэтому наиболее уместным представляется трактовать именно как «образ»: невидимая составляющая произведения, которая формируется в нашем сознании за счет его воздействия: например, конкретный образ лунной ночи, шумного города или абстрактный образ одиночества, печали, радости и т. д.

Каким бы термином ни обозначался образ, суть его сохраняется: образ формируется в процессе выражения мысли творца через слова, и в зависимости от того, создается ли он в этом процессе, определяется ценность произведения. Образ формируется как внутреннее единство, это некая сущность в нашем сознании, которая или имеет очертания и форму — пусть иллюзорную, но форму, — или непосредственно передает нам то или иное чувство — это важно для понимания югэн в рамках данной теории. Например, образ луны в нашем

сознании имеет форму луны, а образ одиночества непосредственно передает нам чувство одиночества. (Так, первый иероглиф 形 в слове кэйсё имеет значение «форма»). Образ неосязаем, но существует в реальности восприятия субъекта.

Именно на основе теории образа Нисио формулирует понятие югэн, который еще менее осязаем, чем образ. Югэн изначально трактовался в мистическом ключе, иероглифы 幽玄 означают «глубина» и «темнота», и именно в таком виде термин пришел в Японию из Китая, но в японской литературе стал определяться как «сокровенная красота», «скрытая утонченность и изящество», «невидимая элегантность», то есть в югэн важен элемент мистического воздействия художественной силы произведения, именно в этом эффекте, послевкусии, эмоциональном отклике, называемом ёдзё (余情), и заключается воздействие югэн. Не красота формы, а ощущение красоты дает югэн воспринимающему субъекту. Так, стихотворение может быть изящно составлено и включать красивые слова и метафоры, но наличие югэн определяется именно возникновением у нас эмоционального отклика, ощущения того, что это стихотворение красиво и элегантно, это не прямое любование, а подсознательное чувство красоты. Важно помнить, в югэн речь никоим образом не идет о постижении глубокого смысла, послания в произведении, глубокой является именно красота, а югэн — сугубо эстетическая категория.

В отношении югэн у Нисио можно выделить несколько позиций. Во-первых, югэн — это «образ без образности»⁹, то есть ни формы, ни непосредственного, называемого чувства здесь больше нет. Возвращаясь к теории образа, можно сказать, что если образ формируется в процессе проявления кокоро через котоба, то югэн, по аналогии, формируется при проявлении красоты через эмоциональный отклик ёдзё. (если здесь вообще уместно слово «формируется»). И образ, и югэн появляются, таким образом, вместе с произведением.

Во-вторых, югэн — это «красота в основе образа». Эта позиция непосредственно говорит о наличии в произведении глубинной красоты, которая не проявляется через слова (через них, как мы помним, проявляется образ кэйсё), а посылает, говоря образно, волны воспринимающему и проявляется уже в его ощущениях, в послевкусии.

В-третьих, восприятие югэн, которое заключается в появлении эмоционального отклика ёдзё, происходит за пределами сознания воспринимающего. Другими словами, мы не говорим, воспринимая стихотворение в стиле югэн (см. ниже), «Ах, как красиво и изящно!». Но ощущение красоты, которое мы не только не будем выра-

жать словами, но которое не подпадает под наше обыденное сознание, будет присутствовать. С этим, вероятно, можно связать то, что поэзия доступна не всем, а определением того, написано ли стихотворение в стиле югэн или нет, занимались сами поэты и создатели эстетической теории. Не каждый может определить югэн, это понятие носит трансцендентный характер и связано с преодолением границ, объединением противоречивых понятий. У Нисио, хорошо знакомого с западной философией, это трактуется гегелевским понятием *сией* (止揚, нем. *Aufheben*), то есть подъемом на высшую ступень, где объединяются противоречивые понятия.

Поскольку невозможно отрицать сильнейшее влияние буддийской мысли на литературу Камакура и Муромати, возникает сильный соблазн связать это преодоление у Нисио с махаянистской концепцией недвойственности или недуализма, однако, как оказывается, это в контексте постижения югэн неверно, и необходимо провести границы между этими концепциями.

Недвойственность — основополагающий компонент буддийского сознания — нашла отражение в медитативном характере поэзии Сюндзэя, Фудзивара-но-Садаиэ, Сайгё (西行) (1118—1190); они полагали, что наивысшая поэзия может быть создана, когда поэт входит в состояние медитации *сикан* (止観), а также в объединении им пути поэзии и религии (*кадо* и *буцудо*).

Поэтому высшим стилем поэзии (из десяти) в теории Фудзивара-но-Тэйка является *усинтэй* — стиль медитации, что, в первую очередь, подразумевает уподобление субъекта и объекта, мира сансары и мира нирваны, наблюдающего и наблюдаемого. Миры находятся во взаимопроникновении. Не разделяется мирское и светское.

Следующее стихотворение Синкэй относит к усин¹⁰:

Корэ ёри ва
Масару кокоро ни
Нари я сэму
Вага ноти но ё но
Аки но югурэ

Может ли сердце
Быть более полно?
Осенние сумерки
Вдали от этого мира¹¹.

В этом стихотворении осенние сумерки, *аки-но-югурэ*, привычный образ для поэзии вака, переносятся в мир за пределами этого (*вака ноти-но-ё*), но это не значит, что есть четкое разделение на «тот мир» и «этот», потому что осенние сумерки поэт видит в данный момент: разделение между мирами не нужно и неважно, потому что они, в сущности, одно и то же. Также здесь нет противопоставленного природе наблюдающего субъекта. Если сравнить со стихотворением в стиле югэн (см. ниже), то в нем определенно можно представить себе отшельника, пришедшего в горы для уединения и тоскующего по другу. В этом же стихотворении ничего определенного представить нельзя: поэт говорит не о себе, а о своем сердце, которое переполнено осенними сумерками, при этом сумерки также присутствуют и в мире запредельном. Сумерки и внутри сознания поэта, и вовне: он видит сумерки, но одновременно и является частью окружающей природы. Все, таким образом, в этой картине (если ее можно представить) взаимосвязано, неразделимо и поэтому недвойственно. Это позволяет отнести его к стилю усинтэй, и это известный литературовед Кониси Дзинити (1915 — 2007) назвал «бессодержательным символизмом»¹²: символ есть, но он не привязан к определенному чувству, как это было в вака эпохи Хэйан. Что теперь символизирует аки-но-югурэ, сказать сложно. Теория поэзии получает развитие в трактате «Сасамэгото» («Шепот») поэта Синкэя (1406—1475), где преодолеваются различные элементы дихотомии: объединяются кадо и буцудо, мир поэзии представлен с точки зрения буддийской космологии.

Сознание и мир феноменов, слово и медитация, язык и истина едины, в состоянии просветления поэт выходит за пределы языка. Произведение Синкэя, принадлежащего к школе Тэндай, целиком пронизано буддийским мирозерцанием. Также важно, что у Синкэя появляется нечто новое: понятие глубинной красоты, выраженной простыми словами (красота *мусин* как противопоставленная усин): это отличает эстетику Синкэя от поэзии словесных изощрений поэтов предшествующей эпохи. К этому мы еще вернемся в отношении теории Нисию.

Таким образом, и у Тэйка, и у Синкэй высшая истина поэзии достигается в медитации.

Стиль югэн (*югэнтэй*) признается следующим после усинтэй, и в этом стиле упор сделан на наличие эмоционального отклика ёдзё, связанного с чувственным восприятием произведения.

Томо ни сумаму
То ииси окуяма
Наки ато ни

Хитори дзо мусубу
 Сиба но ио

Глубоко в горах,
 Где ты сказал, вдвоем мы будем жить,
 Теперь тебя не стало,
 И я один сплетаю
 Траву для дома.

Гусай (1282—1376)

В этом стихотворении, которое Синкэй относит к югэнтэй¹³, с одной стороны, показано отрешение от мира и намерение жить глубоко в горах, и тяга к общению и печаль от ухода друга — с другой. Если использовать терминологию Нисию, возникает образ одинокого отшельника, уединенного жилища из травы, а также образ печали и одиночества. В японском восприятии этого стихотворения, помимо этих определенных образов, но в связи с ними возникает чувство, невыразимое словами. Это не само чувство одиночества или печали, а тот элемент в этом чувстве, который не осознан окончательно воспринимающим. Югэн — это образ без осознанной нами части образа, то есть части, которую можно описать и представить. В таком понимании образ становится понятием более широким, чем привычно для нас, включающим как осознанную часть (образ в нашем обыденном представлении), так и неосознанную (югэн). Без стихотворной формы образ появиться не может, он присущ любому литературному произведению, а если в глубине этого образа таится сокрытая красота, которую можно воспринять только на чувственном уровне, произведение может быть отнесено к стилю югэн.

Преодоление дихотомии или дуализма, однако, связано со стилем усин, а не со стилем югэн. Поэтому концептуально похожая связь между преодолением противоречий у Нисию в югэн и буддийская недвойственность оказываются применимы к разным понятиям: у Нисию к эстетической категории югэн, у теоретиков поэзии того времени — к обширной сфере явлений в поэзии, но, прежде всего, к формированию высшего стиля поэзии, достигаемого за счет религиозной медитации.

Мы понимаем, таким образом, почему высшее развитие югэн Нисию видит не у Синкэй: здесь он усматривает лишь эстетическую категорию, реализуемую на уровне чувственного восприятия.

В этом смысле эстетика классической поэзии *вака* и стихотворных цепочек *рэнга* противопоставляются новой эстетике, которая закладывается в знаменитом дзуйхицу «Цурэдзурэгуса» Кэнко Хоси.

Хотя это дзуйхицу появилось раньше «Сасамэгото» Синкэй, именно в «Записках от скуки», написанных простым языком, более приближенно к обыденному человеческому восприятию, Нисио видит принципиально новую эстетику. Он выделяет следующие моменты.

Во-первых, в этом произведении формируется иное понимание бренности всего сущего *мудзё* как «образа мира в основе человеческого существования»¹⁴, а не как ностальгического сожаления об ушедших годах. Мудзё, то есть бренность, преходящность всего сущего, является основополагающим элементом буддийской картины мира, которая воспринимает все сущее не как целостную субстанцию, а как постоянно изменяющийся континуум. Это религиозно-философское понятие приобретает в японской литературе оттенок грусти и тоски по прошлому, печальной ностальгии. Говоря о новом понимании мудзё как «картины мира», Нисио подразумевает примирение с этим принципом бренности всего, принятие его как неизбежного. Поэтому оттенка печали более нет, есть осознание мудзё как одного из основных принципов в основе человеческой жизни. О таком новом понимании мудзё говорят и другие исследователи. Так, Караки Дзюндзо (1904—1980), литературный критик и исследователь средневековой литературы, полагал, что эстетика *тосэй* начинается там, где заканчивается «ностальгическое» понимание мудзё¹⁵.

Во-вторых, в «Записках от скуки» появляется хвала смеалке и сообразительности самурая и смех над излишней чувствительностью придворных¹⁶, то есть можно сказать, что элементы «мубун», о которых было сказано выше, входят в противоречие с элементами «юбун». Нисио называет это «югэн» и «не-югэн», имея в виду понимание югэн в прошлой традиции литературы «красивости» и словесного изящества. В этом же контексте можно привести высказывания Кэнко Хоси о ненужности сложных и причудливых вещей¹⁷, о смеалке людей низшего сословия¹⁸ и др. В «Цурэдзурэгуса», таким образом, открыто критикуется эстетика прошлого и провозглашается новая, заложенная военными сказаниями *гунки* («Хэйкэмоногатари», «Тайхэйки» и др.), эстетика простых слов и здоровой смеалки.

В-третьих, эстетика самих «Записок от скуки» далека от высокопарности, она ближе к человеку и его жизни. В одном из самых известных данов Кэнко Хоси сравнивает простые деньги с военным делом, врачеванием и книжной ученостью, и эти деньги, утверждает он, найдут большее применение, нежели золотые (т. е. музыка, поэзия)¹⁹.

Он говорит о добротном построенном доме²⁰, о хорошо сделанных вещах²¹ и преподносит это простыми и понятными словами, и это, несомненно, ближе к человеку, к его насущным проблемам и непосредственному окружению. В то же время рассуждения о доме и вещах — это не простое описание окружающих предметов или указания по их применению, это как часть литературного произведения придает обыденным вещам очарование, то есть говорит о них в эстетическом контексте.

В-четвертых, у Кэнко Хоси появляется понимание красоты незавершенности: неполной луны, нераспустившегося цветка²², то есть способность видеть красоту до того, как она проявилась в полной форме, и видеть в этом особую прелесть.

В-пятых (об этом не говорит Нисио, но это представляется важным для понимания его вывода о югэн), Кэнко Хоси также говорит об отсутствии различий между противопоставленными понятиями: например, между добром и злом²³, бедностью и богатством²⁴.

Исходя из вышеизложенного, Нисио утверждает, что своеобразный эмоциональный отклик ёдзё в этом произведении позволяет говорить об ином смысле югэн: появляется новое чувство свободы, когда сознание человека — это вся Вселенная.

«Человек — душа Вселенной. Вселенная не имеет пределов. Отчего же должны быть отличны от нее свойства человека?»²⁵ — пишет Кэнко Хоси.

Все это закладывает основу для преодоления дихотомии более глобальной и выход понятия югэн на новый уровень — уровень преодоления противоречий между мубун и юбун, между югэн и не-югэн. Здесь необходимо сделать пояснение. Югэн определен самим Кэнко Хоси исключительно в рамках предыдущей традиции²⁶, как нечто, присущее только музыке и литературе. Нисио противопоставляет этот югэн прошлой традиции «не-югэн», то есть новой эстетике, и выводит югэн за рамки, обозначенные автором, и, в сущности, формулирует новую категорию, которую Кэнко Хоси, быть может, и не подразумевал, но которую Нисио Минору увидел в его произведении и назвал «новым югэн эпохи тьюсэй». Преодоление здесь иное, нежели в буддийском понимании преодоления субъектно-объектной дихотомии, поэтому, возможно, здесь Нисио считает нужным прибегнуть к понятию из западной философии. Речь идет не о буддийском недUALизме, а о единстве образа мира в основе этого произведения и о невидимом югэн в основе этого образа. Это достигается частичным отрицанием мубун и юбун, с одной стороны, и их синтезом на более высоком уровне, что близко к *Aufheben* в гегелевской философии.

Говоря об этом новом понимании югэн, нельзя не упомянуть теорию театра Но Дзэами Мотокиё, где также преодолевается множество противопоставлений. Многие из них можно связать с буддийским недуализмом. Действительно, теория Дзэами пронизана буддийской философией, осознанием взаимосвязанности всего сущего и предлагает выход за рамки противопоставлений, схожих с объектно-субъектной дихотомией. Таким противопоставлением является внутреннее и внешнее, и его преодоление можно проследить в знаменитой фразе Дзэами: «Хана ва кокоро, танэ ва вадза» («Цветок — сердце, семя — искусство»). Понять, насколько это уподобление радикально для современников Дзэами, можно, если разобраться, что обозначают эти термины. *Хана* — основополагающее понятие теории Дзэами и может быть понято как эффект или впечатление от театрального действия; *кокоро* — сущность, сердцевина, душа произведения; *танэ*, или семя, — это движущая сила произведения, то, что придает ему жизненную энергию, а *вадза* — само искусство в действии, умение, техника. Если в теории вака утверждалось, что «*кокоро ва танэ*», то есть сущность произведения, есть источник его жизненной силы, то Дзэами утверждает обратное: сущность есть эффект, а движущая сила — мастерство и умение²⁷. В сущности, Дзэами меняет местами внутреннее и внешнее, уподобляя хана и кокоро, тем самым утверждая их взаимозависимость.

В отношении публики и зрителя он утверждает, что актер должен видеть не только то, что впереди него, но и то, что сзади, а также он должен видеть себя со стороны публики, а это означает, что или актер должен выйти за рамки собственного «я», или он должен слиться с публикой, то есть актер и публика суть одно и то же (и это переключается с объектно-субъектной дихотомией и ее преодолением).

Мы не будем подробно останавливаться на других преодолениях, но, несомненно, вышеуказанные не являются единственными: Дзэами также говорит о единстве практики и действия, действия и недействия, бренного и вечного и др. В широком смысле — это соединение элементов высокого (бун) и народного, простого (мубун) в смысле средств выразительности, тем, персонажей, а в концептуальном смысле — соединение «ю» (有) — обилия и «му» (無) — пустоты²⁸. Это единство противоречивых элементов позволило театру Но быть понятным самой широкой аудитории, мнению которой Дзэами придавал огромное значение. Это проявляется, например, в следующем: в театре Но утонченные и изящные костюмы подчи-

нены эстетике «ю», однако это уже не «красота ради красоты» (по выражению Э. Цубаки²⁹), в движениях актеров присутствует твердость и простота, основанные на многолетних тренировках как телесных, так и духовных, в движениях нет ни изощренности, ни лишнего, а главным в представлении считается не время действия, а время бездействия (*сэню хима*) — момент паузы, в которой эмоциональное напряжение достигает максимума. Если в литературе мы говорили о «человеческой эстетике», выраженной словами, то в театре она также выражается и движениями тела. Этот элемент простоты, прямоты и пустоты Нисио относит к «му» или «не-югэн», и на соединении этих противоречивых элементов основано понимание Нисио югэн Дзэами. Здесь можно провести аналогию с литературой: во-первых, югэн определяется Дзэами как одно из важнейших понятий для искусства театра, как «элегантность, спокойствие, глубина, смешанные с чувством бренности всего сущего»³⁰, однако в самом этом определении ничего радикально нового, что обнаружил Нисио, не прослеживается, то есть понимания Нисио и Дзэами категории югэн снова расходятся. Во-вторых, высший стиль в теории Дзэами — стиль «загадочного цветка» предполагает, так же как стиль усин в поэзии, медитативное состояние, но не это состояние трактуется как достижение югэн.

Поэтому здесь, так же как и в теории поэзии, важно различать преодоление дихотомии в буддийском понимании и в интерпретации Нисио.

Когда мы применяем к этим двум примерам — поэзии и театру — буддийское преодоление дихотомии и теорию Нисио об образе, основанном на трансцендентном единстве, существенная разница заключается в том, что недуальное мирозерцание заложено в произведение изначально как часть сознания автора. Синкэй не указывает, что в стиле усин нужно преодолеть дуализм субъекта и объекта. Это подразумевается подсознательно, а уже более поздние исследователи (в частности, при описании японской поэзии для западного читателя) видят этот аспект буддийского мирозерцания, и его вычленение необходимо для понимания этой поэзии человеком, привыкшим к дуальному восприятию мира.

Что же касается «преодоления противоречий» Нисио, то это, напротив, теория современного исследователя, спроецированная на литературу эпохи Муромати, она не заложена изначально в произведениях, а наложена поверх них. Об этом и говорит нам субъективное понимание югэн у Нисио, основанное на собственной теории образа и частично — на западной философии.

Итак, говоря о югэн у Дзэами языком Нисио, мы скажем, что югэн — невидимая, но ощущаемая красота в основе образа (на этот раз сценического)

Важно отметить, что югэн эпохи тюсэй — это переходное понятие, которое меняется под влиянием социальных и культурных факторов: появление нового военного сословия, вливание в культурную жизнь энергии народа, появление таких жанров, как *мусин* — *рэнга* и *хайкай*.

Это понятие в трактовке Нисио приобретает более широкое значение, чем в трудах теоретиков искусства эпохи Муромати.

Необходимо также сказать о значении, которое придавал Нисио категории югэн в социокультурном контексте, выводя ее за рамки чистой эстетики. Он, во-первых, утверждает, что югэн есть более чем категория, связанная с красотой в основе образа (хотя это уже неочевидное определение), он помещает югэн в образ и в то же время выводит его за рамки, и это позволяет нам воспринимать югэн в иных контекстах. Во-вторых, в продолжение первого тезиса, эстетика *тюсэй*, по мнению Нисио, заключается в объединении элементов югэн и не-югэн и движение к их единству в нестабильную эпоху смут, когда единство было востребовано, но особенно сложно его было достичь на уровне литературы³¹.

Таким образом, югэн (как эстетический символ эпохи) как элемент, преодолевающий противоречия, нес единство на уровне, трансцендентном для мира политических распрей: на уровне искусства (литературы или театра, в данном случае), а также (как эстетическая категория) он приносит единство на уровне, трансцендентном для литературного пространства («образ в основе образа»). Это, однако, как мы убедились, не подразумевает уровня религиозной медитации.

И наконец, югэн тюсэй, по мнению Нисио, — это переходный этап в развитии японских эстетических категорий, которые, претерпевая эволюцию, воплощаются в пике своего развития — *ваби* (в чайной церемонии) и *саби* (в поэзии Мацуо Басё).

Поэтому югэн в своем новом понимании именно для периодов Камакура и Муромати являлся высшей эстетической категорией и элементом мировосприятия и заложил основы для дальнейшего развития искусства и эстетической мысли. Не будет преувеличением сказать, что в многозначной интерпретации Нисио Минору югэн может оказаться ключевым моментом в понимании духа эпохи.

Примечания

¹ На основании следующих работ Нисио Минору: Тюсэй бунгаку-ни окэру биисики-но-тэнкай (Раскрытие эстетического сознания в японской средневековой литературе). Токио: Иванами сётэн, 1951; Дзэами. Токио: Иванами сётэн, 1961; Догэн то Дзэами (Догэн и Дзэами). Токио: Иванами сётэн, 1970.

² К эпохе *тюсэй* (средневековье) относят период, начиная с эпохи Камакура (1185—1338) до Адзуты-Момояма (1573—1603).

³ Годзан бунгаку («литература пяти монастырей») была создана монахами дзэнских монастырей, написана полностью на китайском языке и может быть отнесена к прямому влиянию китайской традиции. Здесь эта литература рассмотрена не будет.

⁴ *Нагасима Фукутаро*. Итидзё Канэра. Токио: Ёсикава кобункан, 1961. С. 95.

⁵ Нисио рассматривает эстетику тюсэй на основе теории литературы и театра, не касаясь живописи и музыки.

⁶ Термин «*коро*» как важнейший элемент японской эстетики также неоднозначен и может трактоваться по-разному, но в данном случае рассматривается понимание термина Нисио.

⁷ *Нисио Минору*. Тюсэй бунгаку-ни окэру биисики-но-тэнкай. С. 26—27.

⁸ Дословно: «мелодия» и «отголосок, отзвук», эти термины в японской поэтике обозначают мелодику стиха.

⁹ Там же. С. 28.

¹⁰ Там же. С. 122.

¹¹ Здесь и далее перевод автора.

¹² Это высказывание цитируется во многих работах, см., например: Уильям Лафлёр. Карма слов, буддизм и литература в средневековой Японии. М., 2000. С. 133.

¹³ *Синкэй*. Сасамэгото. С. 123.

¹⁴ *Нисио Минору*. Тюсэй бунгаку-ни окэру биисики-но-тэнкай. С. 38—39.

¹⁵ *Нагатани Сэйто*. Сора то мудзё. С. 319.

¹⁶ *Кэнко Хоси*. Записки от скуки / Пер. с яп. В. Н. Горегляда. Москва, 1970. С. 155.

¹⁷ Там же. С. 116.

¹⁸ Там же. С. 96.

¹⁹ Там же. С. 101.

²⁰ Там же. С. 70.

²¹ Там же. С. 82.

²² Там же. С. 83.

²³ Там же. С. 62.

²⁴ Там же. С. 146.

²⁵ Там же. С. 144.

²⁶ Там же. С. 101.

²⁷ Об этом см.: Нихон бунгаку то буккё (Японская литература и буддизм). Токио: Иванами сётэн, 1999.

²⁸ *Andrew T. Tsubaki. Zeami and the Transition of the Concept of Yugen: A Note on Japanese Aesthetics. // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Vol. 30, No 1 (Autumn, 1971). P. 55—67.*

²⁹ Там же. P. 63.

³⁰ О югэн у Дзэами и девяти стилях см.: *Makoto Ueda. Zeami on Art: A Chapter for the History of Japanese Aesthetics // The Journal of Aesthetics and Art Criticism. Vol. 30. No 1 (Autumn, 1961). P. 73—79.*

³¹ *Нисиро Минору. Тюсэй бунгаку-ни окэру бийсики-но-тэнкай. С. 14—15.*

«Записки о Комати» — рассказ о поэтах и поэзии

М. В. Торопыгина

(ИБ РАН)

«Записки о Комати» («Комати-но соси») — произведение, относящееся к жанру *отоги-дзоси* (букв. «записи для рассказывания», т. е. рассказы). *Отоги-дзоси* — анонимные сочинения, созданные преимущественно в эпоху Муромати (XIV—XVI вв.), характерными особенностями которых являются малая и средняя форма, наличие сюжета, клишированность в стиле и языке. *Отоги-дзоси* существуют преимущественно в рукописных свитках и сброшюрованных рукописях, большинство которых датируется XVII и XVIII веками. В то же самое время *отоги-дзоси* очень активно издавали. В начале XVIII века в Осака издателем Сибукава Сэймон было предпринято издание 23 рассказов в серии под названием «Отоги бунко» («Библиотека отоги»). «Записки о Комати» — один из рассказов этой серии.

В рассказе «Записки о Комати» всего два действующих лица. Героиня произведения — поэтесса IX века Оно-но Комати, точные даты ее рождения и смерти неизвестны, биографических данных о ней почти не сохранилось. Второй герой произведения — Аривара-но Нарихира (825—880) — пятый сын принца Або, внук императора Хэйдзэй (774—824, правил 806—809). И Оно-но Комати, и Аривара-но Нарихира входят в число *роккасэн* (шести бессмертных японской поэзии), названных так Ки-но Цураюки (872—945) в предисловии к первой императорской японоязычной поэтической антологии «Кокин вакасю» («Собрание старых и новых японских песен», 905—920).

Формально рассказ «Записки о Комати» не членится на разделы, однако по структуре повествования его можно разделить на несколько частей. В экспозиции говорится о японской поэзии и о месте Оно-но Комати в поэзии. Далее идет сцена диалога между Оно-но Комати (она уже старуха) и Аривара-но Нарихира, в которой Комати и Нарихира исповедуются друг другу: Комати рассказывает о любовных письмах, которые она получала и писала; Нарихира повествует о женщинах, которых любил. Далее следует рассказ о том, как Комати отправляется в «поэтиче-

ское» путешествие на Восток, в Адзума. Комати проходит по тем местам, которые неоднократно описаны в японской поэзии. Наконец, последняя часть — это легенда «череп Комати»: Нарихира тоже идет на восток, встречает женщину, которая рассказывает ему о смерти Комати, а затем исчезает. Это был дух Оно-но Комати. Рассказ заканчивается утверждением, что и Комати, и Нарихира — воплощения бодхисаттвы Каннон¹.

В рассказе «Записки о Комати» прослеживается влияние нескольких религиозно-философских идей. В сконцентрированном виде их можно вычитать в экспозиции рассказа.

Уже к XII в. под влиянием концепции недуальности, проповедваемой учением буддийской школы Тэндай², о поэзии стали говорить в терминах буддизма, поэзия превратилась в Путь поэзии. В литературе идея Пути поэзии, соединения поэтической практики с практикой религиозной особенно ярко представлена в сочинении «Сясэкисю» («Собрание песчинок и камней»). Сборник был составлен монахом Мудзю (1226—1312) в 1279—1283 годах³. Видимо, этот сборник значительно повлиял на авторов средневековых рассказов.

Экспозиция толкует образ Оно-но Комати как раз в терминах недуальности (она грешная и безгрешная, заблудшая дева веселья и, одновременно, воплощение Каннон). Чрезвычайно интересен в этой части разбор стихотворения Какиномото-но Хитомаро «Сквозь рассветный туман...», сделанный в буддийском ключе.

Еще одна важная идея, также нашедшая воплощение в рассказе «Записки о Комати» — идея *кёгэн киго* (это словосочетание дважды употребляется в рассказе). Термин *кёгэн киго* принадлежит самому известному в Японии китайскому поэту Бо Цзюйи (772—846). Как и перед многими японскими поэтами, перед ним стояла проблема соотношения поэтического творчества и истинной религиозности.

У. Ла Флёр объясняет появление термина следующим образом:

«В конце жизни, в 839 году Бо Цзюйи передал списки своих стихов буддийской библиотеке. В письменном разъяснении он назвал свои произведения просто “безумными фразами и цветистыми выражениями” (гуан-янь ци-ю), но высказывал надежду, что даже в таком виде они каким-либо образом смогут прославить буддийскую дхарму. Для многих японцев это выражение, которое они произносили как *кёгэн кигё*, или *кёгэн киго*, а также надежда, что даже эфемерные строки смогут послужить буддийской дхарме, были важны, и фраза стала очень популярной»⁴.

Сочинительство, создание стихотворений — образ жизни для придворного общества в эпоху Хэйан (IX—XII вв.), который сохра-

няется и в последующие эпохи, причем слой людей, вовлеченных в этот образ жизни, становится все шире. С другой стороны, средневековое общество очень религиозно. Так что соприкосновение этих двух Путьей выглядит в какой-то степени неизбежным. Либо поэзия и вообще искусство противоречит истинной религиозности, либо поэзия — путь к просветлению, точно так же, как и молитва, ритуал, медитация и т. д.

Возможностью (или невозможностью) соединения поэтического творчества с религиозной практикой были озабочены многие японские поэты, такие, например, как Ёсисигэ-но Ясутанэ (ум. 1002), Фудзивара-но Сюдзэй (1114—1204), Фудзивара-но Тэйка (1162—1241), Сайгё (1118—1190) и т. д.

М. Чайлдс в статье «*Kyogen-kigo: Love Stories as Buddhist Sermons*» обсуждает идею *кёгэн киго* не только в приложении к литературе, но и в приложении к другим искусствам (в частности к музыке), а в литературе не только к поэзии, но и к прозе, причем светского содержания. Исследовательница считает, что развитие идеи *кёгэн киго* приводит к объявлению авторов литературных произведений воплощениями бодхисаттв, к выводу о том, что светская литература не только не противоречит служению Будде, но даже выполняет религиозные функции.

Видимо, первым произведением, в котором содержится утверждение о том, что поэт (писатель) — воплощение бодхисаттвы — это «Има кагами» («Нынешнее зеркало», относится к жанру исторических повестей *рэкуси моногатари*), в нем содержится такое высказывание о Мурасаки Сикибу, авторе романа «Гэндзи моногатари»: «Женщина, создавшая такое произведение, не может быть обыкновенным человеком. Бодхисаттва Каннон предстала перед нами в образе этой святой женщины, чтобы проповедовать буддийский закон и вести людей»⁵.

Рассказ «Комати-но соси» также утверждает, что Оно-но Комати и Аривару-но Нарихира — люди, всю свою жизнь занимавшиеся сочинением стихов и любовными утехами, — оказываются воплощениями бодхисаттвы Каннон.

В определении и описании истории японской поэзии рассказ следует за Предисловием Ки-но Цураюки к «Кокинвакасю». Наряду со стихами самой Комати, это Предисловие послужило источником легенд об Оно-но Комати. Ки-но Цураюки говорит о ней следующее: «Оно-но Комати подобна жившей в стародавние времена принцессе Сотори. В песнях ее много чувства, но мало силы. Словно запечатленное в стихах томление благородной дамы. Впрочем, от женских стихов силы ожидать, пожалуй, и не следует»⁶.

Первая черта в образе Комати — великая поэтесса. Вторая — ее красота. В «Записках о Комати» говорится, что она не уступала красотой госпоже Ли или Сотоорихимэ. Госпожа Ли — возлюбленная ханьского императора У-ди (141—87 до н. э.). Сотоори-химэ (Сотори, Сотоори) — возлюбленная девятнадцатого японского государя Ингё (412—453).

В рассказах *отоги-дзоси* появление героинь обычно сопровождается сравнением их с известными красавицами прошлого. Кроме уже упомянутых госпожи Ли и Сотоорихимэ, в такой «эталонный» список входят: китайки Ян Гуйфэй — возлюбленная китайского императора Сюаньцзуна; Бао Сы — наложница правителя Западного Чжоу Ю-вана (пр. 786 до н. э. — 771 до н. э.); Си Ши — знаменитая красавица времен «Весен и осеней» (приблизительно V в. до н. э.); индийская красавица Ясударанё (санскр. Yasodhara) — жена принца Сиддхартхи; Нёсан-но мия, Обородзукисё-но найси-но ками (героини «Гэндзи моногатари»), Кокидэн-но Хосодоно (возможно, имеется в виду жена императора Госудзаку (пр. 1036—45) — Фудзивара-но Гэнси)⁷.

Оно-но Комати помещена в список красавиц из рассказа «Лисица из Ковата» («Ковата кичунэ»): «Ее красоту невозможно описать, поистине, она была как Ян Гуйфэй при императоре Сюань-цзуне, а если были бы времена ханьского императора У-ди, можно было бы подумать, что это госпожа Ли, а при нашем дворе ее можно сравнить с дочерью Оно-но Ёсидзанэ — Оно-но Комати, и красотой она ей не уступит»⁸.

Однако в «Записках о Комати» героиня уже совсем не молода и совсем не красива, она — нищая старуха. Появлению этой грани образа Оно-но Комати способствовало произведение под названием «Тамадзукури-но Комати сосуйсё» («Расцвет и увядание Комати из Тамадзукури»).

Текст «Тамадзукури-но Комати сосуйсё» не датирован точно, вероятно, он относится ко второй половине эпохи Хэйан. Произведение состоит из большого предисловия и поэмы, написано на китайском языке. В нем рассказывается о красивой и гордой девушке, которая рано потеряла всех своих родственников и состарилась. Произведение ярко показывает безрадостную старость героини. Текст сосредоточен на желании героини стать монахиней. Считается, что, скорее всего, произведение принадлежит кисти буддийского монаха⁹.

У средневековых японских авторов не было единодушного мнения относительно того, рассказывает ли это произведение об Оно-но Комати, или его героиня — другая женщина.

Традиция *сэцува* (сборники коротких рассказов на самые разные сюжеты, первоначально использовавшиеся для буддийских проповедей) трактует историю как относящуюся к Оно-но Комати. Приведу в качестве примера небольшой рассказ из сборника «Кокон тёмондзю» («Собрание старого и нового, известного и услышанного» — перевод названия предложен В. Н. Гореглядом¹⁰, 1254) Татибана Нарисуэ (Свиток 5 (Вака), 182. «О расцвете и упадке Оно-но Комати»).

«Когда Оно-но Комати была молодой и любвеобильной (*ирокономи*), она была лелеема несравненно. В «Записях о расцвете и упадке» было написано, что в роскоши ее не превзошли бы ни наложницы трех властителей и пяти императоров, ни жены Хань-вана или князя Чжоу. Одежды она носила из нескольких слоев вышитого шелка, в еду ей готовили редкие продукты моря и суши, тело она умащала орхидеями и мускусом, уста ее пели стихи, о множестве мужчин она думала лишь с презрением, поскольку желала стать женой императора. Но вот в семнадцать лет она потеряла мать; когда ей было девятнадцать, умер отец, в двадцать один год она рассталась со старшим братом, а в ее двадцать три года ушел из жизни младший брат, и тогда она осталась одна-одинёшенька, и ей стало не на кого надеяться. Ее великолепная краса блекла день ото дня; бывшее столь прекрасным лицо год от года старилось; то, что волновало ее мысли, стало далеким; дом развалился, она жила в одиночестве, и лишь луна заглядывала к ней; сад пришел в запустение, и только полынь бурно разрослась. Когда дошло до этого, она получила приглашение от Бунъя Ясухидэ¹¹, который стал третьим по значимости чиновником в Микава. Она ответила:

В горестях моих
Я подобна травам морским,
Что плывут без корней, —
Позовет меня течение —
И я поплыву...

Потом она постепенно дошла до нищенского состояния, и в конце концов стала бродяжничать в полях и горах. Таков человек, об этом тоже нужно знать...»¹²

Другие средневековые тексты выражают сомнение относительно того, действительно ли в «Тамадзукури Комати» изображена эта поэтесса. Так, в своих знаменитых записках «Цурэдзурэгуса» («Записках на досуге») Ёсида Кэнко (Канэёси, 1283—1350) пишет:

«Сведения относительно поэтессы Оно-но Комати весьма путаны. Описание ее внешности в старости содержится в сочинении “Расцвет

и увядание Комати". Некоторые полагают, что оно принадлежит кисти Миёси Киёюки, но оно приводится и в списке трудов Кукая. Кукай скончался в начале годов Дзёва [834—848]. Но ведь расцвет Комати начался уже после этого. Ерунда получается»¹³.

Трактат Камо-но Тёмэй «Мумёсё» говорит о спорах по поводу того, Оно-но Комати и Тамадзукури-но Комати — одно лицо или нет¹⁴.

Споры спорами, но образ старухи закрепляется за Оно-но Комати, внося в трактовку образа этой героини трагическую ноту.

«Говорят, что Комати из рода Оно, не уступавшая красотой государыне Сотори, на закате дней прикрывала тело рогожей, скиталась, как нищая, с корзинкой для подаяний»¹⁵, — пишет Нидзё (Го-фукакуса-ин Нидзё, 1258—?), автор «Товадзутатари» («Непрошенная повесть»).

Источником легенды о любовных взаимоотношениях между Оно-но Комати и Аривара-но Нарихира является «Исэ моногатари», произведение жанра *ута-моногатари*.

Текст «Исэ моногатари» имеет для японского средневековья колоссальное значение. Если посмотреть количество рукописей, иллюстрированных свитков, иллюстраций, толкований, видимо, только «Гэндзи моногатари» является сопоставимым по значимости произведением (замечу в этой связи, что в средневековых рассказах Аривара-но Нарихира и Гэндзи часто выступают как герои парные).

В «Исэ моногатари» герой по имени не назван, однако большинство стихотворений, использованных в тексте произведения, — это стихотворения Аривара-но Нарихира, отсюда признание того, что все истории, описываемые в «Исэ моногатари», произошли с ним.

Текстом, который, как считали комментаторы, говорит о непростых отношениях между Аривара-но Нарихира и Оно-но Комати, является совсем небольшой 25-й (в переводе Н. И. Конрада — 24-й) отрывок «Исэ моногатари»:

«В давние времена жил кавалер. Той даме, что не говорила ему ни “да”, ни “нет” и все же его пленила, послал сказать:

“Пуще, чем утром рукав,
когда по полю осенью
через кусты проберешься, —
увлажнена моя ночь,
что сплю без тебя”.

А играющая в любовь дама — в ответ:

«Не знаешь ты, что я —
та бухта, на которой
нет морской травы...
Рыбак же неотступно
До изнеможенья бродит...»¹⁶

Логика комментаторов относительно данного текста примерно такова: оба поэтических текста — стихотворения из «Кокинсю». Женское стихотворение принадлежит Оно-но Комати» (№ 623). Мужское стихотворение — тоже из «Кокинсю» (№ 622), оно обозначено как стихотворение неизвестного автора, однако поскольку Аривара-но Нарихира — герой «Исэ моногатари», то, соответственно, речь идет об отношениях между этими двумя поэтами. «Исэ моногатари» включает и другие эпизоды, которые, как сказано в комментариях, относятся к отношениям между Оно-но Комати и Аривара-но Нарихира¹⁷.

«Вака тикэнсю» (поэтологический трактат эпохи Камакура, XIII в.) так комментирует 25 эпизод «Исэ моногатари» (мужское стихотворение):

«Это стихотворение было написано, когда Нарихира был влюблен в Комати и ходил к ней каждую ночь. Но и когда она сказала, что встретится с ним, она, тем не менее, вела себя с холодным безразличием, и ситуация оставалась прежней»¹⁸.

Словами «играющая в любовь» Н. И. Конрад переводит слово *ирокономи* (*ирокономи*), в тексте «Исэ моногатари» сказано: *ирокономи нарикэру онна*.

Комментаторская традиция (в том числе и «Вака тикэнсю») считает Оно-но Комати героиней всех отрывков «Исэ моногатари», где о женщине говорится *ирокономи*.

«Записки о Комати» оставляют за героиней это определение.

Таким образом, «Исэ моногатари» связывает имена Оно-но Комати и Аривара-но Нарихира, однако в рассказе «Записки о Комати» речь идет не о любви между ними, а о посещении Аривара старухи Комати в то время, когда она живет близ столицы в месте под названием Оно.

Свидетельство того, что Аривара-но Нарихира действительно посещал место под названием Оно, имеется в двух текстах: в «Кокинсю» и в «Исэ моногатари».

Стихотворение «Кокинсю» (№ 970) имеет такое предисловие:

«В пору, когда Нарихира часто посещал дворец принца Корэтаки, принц принял монашеский постриг и переехал в селенье Оно.

В первой луне Нарихира отправился повидать его. Селенье лежало у подножья горы Хиэй и было укрыто глубоким снегом. С трудом проложил Нарихира тропу к хижине и нашел там принца, который выглядел утомленным и несчастным. Вернувшись в столицу, Нарихира послал ему такую песню:

Или это лишь сон?
 Да мог ли я в мыслях представить,
 что настанет пора —
 и на встречу с тобой, повелитель,
 побреду я через сугробы!..¹⁹

«Исэ моногатари» использует не только то же самое стихотворение, но и сходный прозаический текст (дан 82, вторая часть):

«Так приходил и служил принцу кавалер, как вдруг неожиданно принц постригся и жить стал в месте, что прозывают Оно. Когда в январе кавалер явился поздравить принца, у подножья горы Ниэ снегу было очень много. Когда, с усилием добравшись до покоев принца, он предстал перед ним, — в унынии и скуке был тот печален очень, отчего и кавалер понемногу задержался, и они с принцем вели беседы, вспоминая то прежнее, то нынешнее. Но все же, как ни думал кавалер: “Служить бы принцу так хотелось мне”, — были у него дела официальные, не мог ему служить остаться он и, ввечеру собравшись в путь обратный, —

Забыв про все —
 “не сон ли это?” мнится...
 Иль думал я когда —
 прийти тебя увидеть,
 пробившись чрез снега? —

так сказал он и в слезах домой вернулся»²⁰.

Во время описываемой в «Записках о Комати» встречи в Оно герои исповедуются друг другу.

Любовная исповедь Оно-но Комати состоит в перечислении тем любовных писем, или любовных стихотворений, что в данном случае одно и то же. Поскольку обмен любовными посланиями — обязательная часть любовного романа, естественно, что «любеобильная» Комати получала и посылала множество писем. На это обращается внимание и в тексте пьесы «Сотоба Комати», написанной Канъами Киёцугу (1333—1384): «Та женщина, которую звали Ко-

мати, была пресыщена любовью и ни разу не дала даже самого простого ответа на любовные послания, что сыпались отовсюду весенним дождем»²¹.

Перечисляемые Оно-но Комати «письма» — это образы, взятые из стихотворений, причем привлекается довольно обширный поэтический материал.

Отвечая на любовную исповедь Оно-но Комати своими признаниями, Нарихира называет по имени лишь трёх женщин, а дальше говорит, что об остальных написано в «Исэ моногатари». Таким образом, рассказ «Записки о Комати» признает Нарихира героем «Исэ моногатари», причем устами самого Аривару-но Нарихира.

«Исэ моногатари» является и первым примером описания «поэтического путешествия» на Восток.

Начинается путешествие в столице, и часть пути героиня преодолевает по дороге Токайдо (букв. «путь вдоль восточного моря»), а этот путь был хорошо известен и подробно описан. Так, в начале пути описание во многом походит на описание путешествия Нидзё из уже упомянутого ее произведения — «Непрошеной повести».

В *отоги-дзоси* путешествия героев часто описываются с использованием приема *митиюки-бун* (*митиюки* — «идти по дороге», *бун* — «текст»), когда в прозаический текст оказывается «вмонтированным» метрически организованный отрывок²². Такой отрывок, в котором используется целый ряд топонимов, встречающихся и в «поэтическом путешествии» Оно-но Комати, есть в «Рассказе о Караито»:

Холм встреч Аусака не виден,
тучи скрыли месяц в ночи.
В Сэта мост Карахаси,
следом селенье Нодзи.
Скрыта густым туманом
Зеркальная-Кагами-гора.
«Обломки рухнувшей крыши»²³ —
это застава Фува.
Постоялый двор Иносюку в Самэ,
вот и Овари в конце концов.
В Микава топорщится в разные стороны
мост Яцухаси — Восемь мостов.
В думах глубоких минует путник
мост Хамана.
Вот залив Ирусио, мечты о любви,
маленькая рыбацкая лодка видна.

Постоялый двор Юмихикима — Лучники.
О, луки из бересклета!
В горах Саёнонакаяма
перевалили пик Сэдо.
Уцунояма — гора Явь,
узкая тропинка, заросшая травами.
Путник проходит Тэгоси,
вот и Киёми — застава.
На востоке чистое небо, ни тучи,
в такие ночи
Всякий, кто жил в столице,
дым над Фудзи увидеть хочет.
Рыбак Урасима драгоценную шкатулку открыл,
было это давно, а будто вчера...
Печально!
Хаконэяма — Шкатулка-гора.
До гор Камакурских осталось пройти
совсем немного.
Вот, наконец,
холм Журавлиный — Цуругаока²⁴.

Прием, который применен в «Комати-но соси», — не *митшюки-бун*, весь отрывок не ритмизован, однако он почти целиком состоит из цитат. Из хорошо известных текстов, построенных именно таким образом, можно назвать Предисловие Ки-но Цураюки (в первую очередь отрывок, начинающийся словами: «Не только о том, но и о многом ином писали поэты...»²⁵).

В последней части произведения излагается легенда «череп Комати».

Легенда «череп Комати» построена по принципу произведения *ута-моногатари*. В этой легенде есть поэтический материал, стихотворение, вероятно принадлежащее кисти Оно-но Комати, вокруг этого поэтического текста существует собственно легенда. Однако в случае легенды «череп Комати» оказывается невозможным говорить о приоритете поэтического материала, поскольку легенду о говорящем черепе, испытывающем боль из-за того, что растение проросло в его глазницы, находим уже в «Нихон рёики» — раннем (рубеж VIII—IX вв.) произведении жанра *эцува*.

Вот интересующая нас первая часть рассказа «Слово о вырывании ростка бамбука из глазницы черепа и о чуде, сотворенном молитвой» (3—27), содержащая эту легенду:

«Во время правления государя Сиракабэ, зимой девятого года эры Хоки, в последней трети двенадцатой луны пятого года Лошади, Хомути-но Макихито из села Ояма, что в уезде Асида провинции Бинго, отправился на рынок Фукацу в уезде Фукацу той же провинции, дабы купить товар, необходимый для празднования Нового года. Сумерки застали его в пути, и он остановился на ночлег в бамбуковой роще Асида.

Тут он услышал жалобные стоны: «Как болят мои глаза!». Макихито услышал их и не мог заснуть, просидев на корточках всю ночь. На рассвете он увидел череп. Через его глазницы проросли побеги бамбука. Макихито вырвал их, избавив череп от страданий. Он совершил ему приношения рисом, взятым им для собственного пропитания, и сказал: «Пусть обрету я счастье!». Он добрался до рынка и сделал все покупки, как он того и хотел. Он подумал, что череп воздает ему за его доброту по его желаниям.

На обратном пути с рынка Макихито остановился в той же бамбуковой роще. Тут череп вдруг ожил и сказал [...]»²⁶.

Стихотворение, которое раз от раза повторяется в легенде о черепе Комати, не вошло в «Юкинвакасю» и другие официальные антологии, оно встречается в личном сборнике поэтессы «Комати сю» («Собрание Комати»), но тоже далеко не во всех его списках. Стихотворение известно в истории литературы по строчке «Анамэ анамэ», оно звучит так:

*Акикадзэ-но // Фуку таби гото-ни // Анамэ анамэ // Оно то ва нарадзи // Сусуки оикэру*²⁷.

Каждый раз, // как дует ветер, // больно глазам, больно глазам. // Не назовешь маленьким полем (не назовешь Оно, не назову себя), // выросла сусуки-трава.

Первым произведением, в котором зафиксирована легенда «череп Комати», является сочинение «Гокэ сидай» (нач. XII в.) Оэ-но Масафуса (1041—1111). «Гокэ сидай» — это свод придворного церемониала. Однако в этом произведении находится и место для всевозможных легенд и анекдотов. «Гокэ сидай» рассказывает следующее.

Аривара-но Нарихира отправляется в Ясосима в провинции Муцу, чтобы найти могилу Оно-но Комати. Ночью он слышит голос, декламирующий начало стихотворения: Акикадзэ-но // Фуку-ни цукэтэ мо // Анамэ анамэ. На следующий день он пытается найти источник

голоса и находит череп, сквозь который проросла трава *сусуки*. Увидев этот череп, Нарихира заканчивает стихотворение: «Оно то ва на радзу // Сусуки оикэру».

В данном варианте легенды обращают на себя внимание следующие моменты: соединение имен Оно-но Комати и Аривара-но Нарихира, деление поэтического текста стихотворения на две части, т. е. превращение его в поэтический диалог. Наконец, в отличие от легенды из «Нихон рёики», здесь говорится не о победе бамбука, а о *сусуки* (*Miscanthus sinensis*). Это растение устойчиво ассоциируется с осенью, расставанием, запустением.

Еще два текста эпохи Хэйан, содержащие легенду о черепе Комати, относятся к текстам поэтологическим (*кагакусё*). Это «Вака домосё» (1139) Фудзивара Норианэ (1101—1165) и «Фукуро соси» (1156—1159) Фудзивара-но Киёсукэ (1104—1177).

Интересно, что варианты рассказа в «Вака домосё» и «Фукуро-но соси» кажутся напрямую связанными с «Нихон рёики» и не используют вариант легенды, где с черепом Оно-но Комати разговаривает Аривара-но Нарихира.

В XIII веке легенда появляется в двух произведениях: сочинении Камо-но Тёмэй (1155—1216) «Мумёсё» (1209—1210, «Записи без названия») и анонимных «Мумёдзоси» («Записки без названия»).

Трактат Камо-но Тёмэй «Мумёсё» состоит из 78 отрывков, интересующий нас отрывок — 77-й. Его условное название «Маленьким полем не назовешь».

«Какой-то человек сказал: “Нарихира-асон, когда императрица Нидзё была еще обыкновенным человеком, украл ее и увез. Рассказывают, что она была возвращена братьями. Об этом рассказывается еще в “Нихонги”²⁸. Ход событий и был таким, как рассказывается в этом произведении: когда ее силой вернули, братья не могли успокоить своего гнева и состригли у Нарихира узел волос на макушке. Поскольку всем от этого было бы плохо, об этом никто не должен был знать. Только о случившемся и думая, Нарихира скрывался, желая сначала отрастить волосы. Он подумал: “Осмотрю-ка я знаменитые поэтические места (*утамакура*)!” — и, отдавшись любимому искусству, отправился на восток. Прибыв в Митинокуни, он проводил ночь в местечке под названием Ясосима, когда какой-то голос в поле прочел начало стихотворения. Слова были такими:

Осенний ветер
Дует и приносит
Боль, боль глазам.

Удивившись, Нарихира стал искать, откуда этот голос, но никого не было. Был только череп. Когда Нарихира снова посмотрел на него на следующее утро, то увидел, что из глазницы черепа пророс колос сусуки. Когда колос склонялся под ветром, слышались эти звуки. Удивленный, Нарихира расспросил местных жителей. Кто-то сказал: «Оно-но Комати, придя в эти земли, здесь закончила свою жизнь. Так что это ее череп». Тут Нарихира в глубокой печали, сдерживая слезы, добавил вторую часть стихотворения.

Маленьким полем не назовешь,
Вырос колос сусуки.

Так он прибавил. Это поле называется Тамадзукури. Это рассказ, который приводят, когда спорят, будучи неуверенными, Тамадзукури-но Комати и Оно-но Комати — это один человек или нет»²⁹.

«Мумёдзоси» — записки, которые можно считать самым первым в истории японской литературы сочинением, исследующим жанр *цукури-моногатари* («сделанные *моногатари*»), т. е. художественную прозу. Однако, конечно, и поэты не оказались за пределами внимания автора. Обсудив сначала достоинства поэзии Оно-но Комати, героини произведения продолжают:

— На склоне лет пришлось пережить ей тяжелое, неприятное время. Оказывался ли кто-нибудь, помимо нее, в столь бедственном положении?..

— Со временем узнаешь, как непостоянен этот мир, и печалью наполняется сердце... После ее смерти появилась песня:

Акикадзэ но
Фуку таби гото ни
Анамэ анамэ
Оно то ва ивадзи
Сусуки оикэри

Как подует осенний ветер, —
Боль в глазах не дает мне покоя.
Видно, не только в поле,
Но и в глазах моих
Вырос мискант...

Читаешь эти строки и слышишь, как [ветер волнует] растущий в широком поле мискант. Один человек, что сорвал и выбросил этот цветок, когда одолевали его грустные думы, услышал той ночью во сне голос: «Сей череп — женщины по имени Оно-но Комати. Всякий раз, когда ветер колеблет мискант, глазам моим делается больно. Его больше нет, он сорван — какое облегчение! В знак благодарности я помогу тебе стать превосходным поэтом...»

— А правду ли говорят, будто Митинобу-но Тюдзё и есть тот человек, который видел этот сон?

— С кем, кроме нее, могло случиться подобное?.. Как хотела бы я быть такой — чтобы и цвет, и аромат проникли в мое сердце!»³⁰

Таким образом, сочинение связало здесь имя Оно-но Комати с именем поэта Митинобу-но Тюдзё (Фудзивара-но Митинобу, 972—994), а не с Аривара-но Нарихира. Митинобу жил на целое столетие позже Оно-но Комати, однако средневековые легенды часто отличаются подобным «свободным» отношением ко времени³¹.

Появление духа героини в «Записках о Комати», с одной стороны, возвращает повествование к варианту легенды из «Нихон рёики», где череп оживает, с другой стороны, появление духа — прием из арсенала драматургии театра Но. Для прозы такой прием характерен в гораздо меньшей степени, это говорит о тесной связи между пьесами *ёкёку* и рассказами *отоги-дзоси*.

Особенностью «Записок о Комати», несомненно, является их «поэтичность». Оба героя произведения — поэты. Использование большого объема поэтического материала — прием, который используют и другие рассказы *отоги-дзоси* для создания образа поэта. Примером может служить рассказ «Идзуми Сикибу»³², в котором помещено 27 стихотворений, и эти стихотворения занимают 27% текста³³.

В тексте «Записок о Комати» целиком цитируются 14 стихотворений (одно стихотворение, которое не удастся расшифровать, пропущено как в переводе на английский язык, так и в моем переводе).

Из этих 14 четыре стихотворения принадлежат Оно-но Комати, три — из «Кокинвакасю» (№№ 552, 797, 938)³⁴, а также стихотворение «Анамэ, анамэ» в последней части произведения.

Несколько стихотворений помещены в произведение с указанием авторства: это стихотворение Какиномото-но Хитомаро, стихотворение бога Сусано-но микото из «Кодзики» (и из Предисловия Кино Цураюки), Аривара-но Нарихира («Кокинсю» № 747), стихотворение Сайгё о дымке над Фудзи.

Стихотворение № 351 из «Манъёсю» помещено с указанием: «Есть песня».

Часть стихотворений, которые приписываются в произведении Оно-но Комати, атрибутируются комментаторами (в том числе Итико Тэйдзи — комментатором тома «Отоги-дзоси» в серии «Нихон котэн бунгаку тайкэй») как произведения других поэтов. Правда, их текст не совпадает полностью с произведениями этих авторов. Приведу эти стихотворения.

Хана-но цро мо // Уцуси тодомэ // Кагамияма // Хару-ёри
ноти-но // Кагэ мо миру я то.

Стихотворение текстуально почти совпадает со стихотворением Саканоуэ-но Корэнори³⁵ из антологии «Сюисю» («Изборник, 1005—1011).

Хана-но цро-о // Уцуси тодомэ // Кагамияма // Хару-ёри ноти-
но // Кагэ я миюру то.

И цветов
Красу сохраняет
Гора-зеркало.
Даже когда весна прошла,
Можно увидеть ее отражение.

Следующее стихотворение приведено в тексте рассказа так:

Хитокагэ мо // Сэнумоно юэ-ни // Ёбукодори // Нани-ни Кага-
ми-но // Яма-ни накурау.

Стихотворение Минамото-но Моротоки (1077—1136) из «Хорика-
ва хякусю» отличается от данного всего одним знаком (му вместо н в
конце стихотворения):

Хитокагэ мо // Сэнумоно юэ-ни // Ёбукодори // Нани-ни Кага-
ми-но // Яма-ни накураму.

И тени человека
Нет вокруг.
Совет
Кого кукушка
На Зеркале-горе?

Далее в тексте Комати приписано чуть измененное стихотворе-
ние поэтессы Исэ (877?—940?) из «Синкокинсю» (№ 1407). Вариант
«Записок о Комати»:

Омоики я // Мино-но о-яма-но // Хитоцу мацу // Тигириси кото
ва // Ицумо каварадзи.

Вариант «Синкокинсю»:

Омоидэдзу я // Мино-но о-яма-но // Хитоцу мацу // Тигириси
кото ва // Ицумо васцрэдзу.

Следующее стихотворение почти совпадает со стихотворением
Какубэн из «Сэндзайвакасю» (1188).

«Записки о Комати»:

Табинэсуру // Ко-но сита цую-но // Содэ-ни дани // Сигурэ ну-
рунари // Саёнокакаяма.

«Сэндзайвакасю» № 538:

Табинэсуру // Ко-но сита цую-но // Содэ-ни мата // Сигурэ фу-
рунари // Саянокакаяма.

Сплю в пути под деревом,
 Росой пропитался
 Рукав.
 Закрапал дождик.
 Саёнонакаяма.

Наконец, еще одно стихотворение, которое комментарий к переводу «Записок о Комати» на английский язык атрибутирует как стихотворение Фудзивара-но Ёсицунэ (1169—1206) из сборника «Акиси-но гэссэйсю» (1204). Это стихотворение отсутствует в варианте рассказа, изданном Сибукава Сэйэмон.

*Ёкимигата // Кокоро-ни сэки ва // Накарикэри // Оборю цуки
 ё-но // Касуму намидзи-о*

Бухта Киёми.
 Ничто не сохранилось
 В сердце.
 Бледная луна,
 Неясная дорожка на волнах.

Замечу, что используемый поэтический материал по времени создания никак не сопрягается со временем жизни героев произведения, это поэтический материал, накопленный ко времени написания произведения. Не только Оно-но Комати приписывается более поздний поэтический материал, но героиня при виде горы Фудзи вспоминает стихотворение Сайгё, поэта, жившего много позже неё.

Обилие цитат и образов из стихотворений, а также поэтических приемов, включаемых в прозаический текст (использование поэтических зачинов *макуракотоба*, ассоциативных связей *энго*), делает рассказ труднопереводимым.

Две части рассказа — перечисление любовных писем и поэтическое путешествие — полностью построены на поэтических образах. Часто это широко распространенные образы, и невозможно привести одно или два стихотворения, послужившие материалом. В других случаях, когда приведена цитата из стихотворения, можно предполагать, какое конкретно стихотворение имеет в виду автор.

Оба героя «Записок о Комати», и Оно-но Комати, и Аривара-но Нарихира являются героями целого ряда произведений *отоги-дзоси*, в том числе «Камие Комати» («Комати эры богов»); «Комати моногатары» («Повесть о Комати»; «Комати Нарихира ута мондо» («Поэтические вопросы и ответы Комати и Нарихира»; «Комати утаарасои» («Поэтическая баталия Комати»); «Каватигаёи» («Посещения в Кавати»); «Аоба-но

фуэ-но моногатари» («Повесть о флейте Аоба»; «Нарихира юмэ моногатари» («Повесть о сне о Нарихира»).

Перевод рассказа «Записки о Комати» выполнен по изданию:

Отоги-дзоси / Под ред. Итико Тэйдзи. Токио: Иванами сётэн, 1970. С. 99—100. (Нихон котэн бунгаку тайкэй 38).

Использован также перевод данного произведения на английский язык, помещенный в книге:

Ono no Komachi: Poems, Stories, No Plays / Tr. by Roy E. Teele, Nicholas J. Teele and H. Rebecca Teele. N.Y. and London: Garland Publishing, 1993. Pp. 43—56.

В рассказе использован большой поэтический материал. В случае, когда цитируемое в тексте рассказа или комментарии стихотворение известно мне в переводе на русский язык, оно дается по русскому изданию. Мною использованы переводы Н. И. Конрада, А. А. Долина, А. Е. Глускиной, И. А. Бороиной, В. С. Сановича, В. Марковой, Т. Л. Соколовой-Делюсиной, Е. М. Пинус. Большинство стихотворных переводов цитируется по изданиям:

Исэ моногатари / Пер. Н. И. Конрада. М.: Наука, 1979. («Исэ моногатари»).

Кокинвакасю. Собрание старых и новых песен Японии / Пер. А. Долина. Т. 1—3. М.: Радуга, 1995. («Кокинсю»).

Манъёсю / Пер. А. Е. Глускиной. Т. 1—3. М.: Наука, 1971—1972. («Манъёсю»).

Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / Пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т. 1—4. М.: Наука, 1991—1993. («Гэндзи моногатари»).

Повесть о доме Тайра / Пер. И. Л. Львовой, стихи в переводе А. А. Долина. М.: Художественная литература, 1982. («Хэйкэ моногатари»).

Синкокинсю / Пер. И. А. Бороиной. Т. 1—2. М.: Корал Клуб, 2000—2001. («Синкокинсю»).

Сто стихотворений ста поэтов / Пер. В. С. Сановича. СПб.: Шар, 1994. («Хякунин иссю»).

Переводы стихотворений из рассказов *отоги-дзоси* цитируются по книге:

Месь Акимити. Средневековые японские рассказы / Пер. М. В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2007. («Месь Акимити»).

Записки о Комати

Так вот, во времена императора Сэйва³⁶ во дворце жила-была женщина по имени Комати — любвеобильная³⁷ дева веселья. Весной ее думы были о цветах, осенью она тяготилась, если луну затягивало об-

лаками, по утрам она всегда любовалась предрассветным пейзажем, и все это становилось темой ее стихов. Она думала о том, как печален мир, где вечерами раздаются удары колоколов, вызывающие грусть, о том, что жизнь — лишь ночной призрак, она кажется такой же непрочной, как капельки росы, что ложатся на траву, и что только Путем поэзии и стоит увлекаться. Оттого и распускались бесчисленные листья ее слов. Достоинств у песен множество. И в печалих этого мира, и в горестях сочиняют песни. Сочиненные богами и буддами, они становятся гимнами, они приводят в движение Небо и Землю, пробуждают чувства невидимых взору демонов и богов, смягчают отношения между мужчиной и женщиной, умиротворяют сердца яростных воителей, таковы песни, так сказано³⁸.

Так вот, Оно-но Комати была выдающейся в сочинении стихов. Говорят, что она подобна древней Сотооринохимэ, говорят еще, что она — воплощение Каннон. Она лишь на время родилась в этом мире, грешная и безгрешная, глубоко заблудшая среди живых существ. Эта женщина в помыслах глубока не была и глубоких чувств не знала, она и буддам не поклонялась, и богам не молилась, в развлечениях проводила месяцы и дни, и оттого печалилась. Родившись любвеобильной девой веселья в мире, где облетают цветы и опадают листья, она расцвела лишь раз и лишь раз увяла. Теперь она выглядит как великолепный цветок, что увял и ныне гниет подо мхом. Не мысли рождают слова, но ночью, когда нет облаков на небе, где катится луна, или когда ей мешает на небе дождик, глядя на это, появляется песня. Так в песне Хитомаро³⁹:

Сквозь рассветный туман,
нависший над бухтой Акаси,
мчатся думы мои
вслед за той ладьей одинокой,
что за островом исчезает...⁴⁰

Эта песня создана ради всех живых существ. Бухта Акаси — заблудшее человеческое сердце. Двигаться, не видя остров, — значит блуждать в трех мирах⁴¹. «Вслед за той ладьей одинокой» — означает великое милосердие и великое сострадание Будды. Если уж говорить об этом, то в эру богов песню на земле создал Сосано-но микото⁴². Тогда еще и письменные знаки не считали, а говорили просто так, и суть уловить было трудно. Но вот пришел век людей, и были определены письменные знаки. И вот, в земле Идзумо, когда встали восьмицветные облака, было прочтено:

Там, в краю Идзумо,
восьмислойные тучи клубятся
над грядой гряда —
я для милой палаты построю,
восьмиярусный терем построю!⁴³

С тех пор было определено и количество знаков в песне: 31 знак. Вплоть до играющих в цветах камышовок и живущих в воде лягушек всем это известно. Что уж говорить — неужели не станут сочинять люди! 31 слог, безусловно, олицетворяет знаки будды Нёрай⁴⁴. Однако об одном из этих знаков не упоминают, он слишком тайный. Поэтому, если сочинить хорошую песню, то это — как сделать изображение Будды и молиться ему. А если сочинить плохо, то это как если нанести урон статуе Будды.

Еще Комати встречалась с мужчинами, в записях говорится о тысяче мужчин, но с кем встречалась, а с кем-то и не встречалась⁴⁵. Она была красавицей, не уступавшей госпоже Ли или Сотоорихимэ⁴⁶. Тех, кто ее видел, о ней слышал, кто тайно любил ее, число их неизвестно, как число деревьев на горе Цукуба⁴⁷. Но теперь тело той, чье чувство не было мелким, что гора Асака⁴⁸, стало жалким. Так цветы залива Нанива⁴⁹, они расцветают, увядают, принося печаль, а там уже и стрекот насекомых слышится на осеннем поле. Обо мне ли они? — думала Комати, — сколько еще продлится жизнь-роса! Найдя убежище в тростниковой хижине, где давным-давно густой оградой разрослась «синобу» — трава скрытой тоски⁵⁰, она уже почти исчезла, подобно росе. Я ли это? — думала она. Она готовила тушечницу, окунала кисть, собирала свои стихи, как собирают водоросли «мосио», когда делают соль, она любила свой путь, а ей уже минуло восемьдесят. Но все собранное, все написанное тушью — непрочно в нашем быстротечном мире, и жизнь наша не вечна, так разве не следует человеку просить о счастье в будущей жизни! Писать и копить стихи, не понимая этого, было ее грехом. Как простая женщина, не думающая о будущем, она попусту провела время и вот стала как столетняя старуха с седыми волосами. Подобно тому, как с песней камышовки проходит лето и постепенно голос ее слышен все реже, так тело Комати становилось слабее. И вправду — сердца людей стремятся к блеску⁵¹. Она чувствовала яркость цвета и аромата еще сильнее, чем в старину, ее мысли не изменились, но волны старости...

Назад не вернешься, слезы приходилось постоянно стряхивать с рукавов, когда она думала о милом прошлом. В старину, даже во временных ее жилищах для нее полировали драгоценности, в саду укра-

шали изображения будд, четки вешали на дверь. На постели, где она ждала луну, были цветочного узора парча и драгоценности. Приподняв полог, стряхнув пыль с изголовья, она спала со многими мужчинами, которых любила. Она была привычна к безумным фразам и цветистым выражениям⁵². Теперь же облик ее — как у трухлявой ивы, стихи же Оно-но Комати — как у Сотоорихимэ. Полны очарования, но не имеют силы. Такова она в такой песне.

В помраченьи любви
сквозь сон мне привиделся милый —
если б знать я могла,
что пришел он лишь в сновиденье —
никогда бы не просыпалась!⁵³

И еще в такой песне:

Увядает цветок,
что взорам людей недоступен, —
в бренном мире земном
незаметно, неотвратимо
цвет любви увядает в сердце...⁵⁴

У нее и вправду была причина так сочинить. И теперь, думая об этом, она вспомнила песню Нарихира:

Будто бы и луна
уж не та, что в минувшие весны,
и весна уж не та?
Только я один не меняюсь,
остаюсь таким же, как прежде...⁵⁵

И так сочинить тоже была причина, произнося эти стихи, ничего не остается, как плакать. Всё думая о том, какой стала, она сочинила:

В треволненьях мирских
я травам плавучим подобна,
что живут без корней
и плывут, раздумий не зная,
увлекаемые теченьем...⁵⁶

Эта песня, вплоть до последнего слова, вызывает глубокое чувство.

Теперь она могла лишь просить о милосердии. «О, милосердная Каннон! Помоги мне!» — молила она. Хорошо, что конец уже близок, лодка жизни уже у берега, ее послание — шесть знаков⁵⁷, эти слова она беспрестанно декламировала. «Неужели будды не придут мне на помощь!» — все думала она, как вдруг кто-то пробрался по узкой тропинке в Оно и постучал в ее соломенную дверь.

— Здесь ли находится Оно-но Комати, так много любившая в прошлом? — был вопрос.

— Мне стыдно! Это сон? Или явь? Или ты призрак? Что за человек мог прийти сюда, где за дверью из соломы я сплю на бамбуковом изголовье? Ты спрашиваешь обо мне или о ком-то другом? Что это? Если подумать хорошенько, ты напоминаешь Нарихира, любвеобильного, как и я, сострадательного Аривара. Мне стыдно, что я стала такой, ведь с рукавами с цветочным узором, благоухающая, в одеждах с рисунком сливы, когда я стояла, я была похожа на «оминаэси» — девичий цветок⁵⁸, с тяжелой росой на нем. Но когда я постарею, кому я стану нужна? — думала я. Пока я гадала об этом, я совсем изменилась. Странно, что кому-то понадобились засохшие листья этого когда-то цветущего сада. Я была поэтессой и предавалась любви, и бесчисленное множество любовных писем-жемчужин прошли через мои руки, но у меня нет сострадательного мужа, кто был бы со мной до конца. Спасибо, Нарихира, ты для меня — как хорошая весть.

«Расскажем же о прежней любви, — сказала Комати. — Пусть это и стыдно, но, подвязав рукава, поклянемся богам, и клятва будет глубокой, как море Арисо⁵⁹, исповедуемся», — она захлёбывалась слезами.

Нарихира произнес: «Хуже всего, что женщина — существо глубоко греховное. Облака неправедных деяний не дают увидеть месяца истины. Душа загрязнена, а мысли опутаны неправедными деяниями, заблуждениями и страданиями. Будда и сутры порицают это в первую очередь. И все же без мужчины нет женщины. Без Будды нет живых существ. Любовь — причина страданий расставания, это у всех перед глазами».

Комати сложила руки в молитве и начала свою исповедь.

— Вот заблудившиеся на дороге любви люди... Во-первых, у меня есть песня императора, во-вторых, драгоценные слова Ки-но Цураюки, и дальше песни о любви цветов. Письмо об «асагао» — утреннем лике, написанное в сумерках⁶⁰. Письмо, что прячут от посторонних взглядов. Письмо, над которым льют слезы. Письмо о потоке, что бежит меж камней⁶¹. Письмо о слухах про любовную связь уток-неразлучниц. Письмо о воде, переполнившей желоб⁶². Письма о любви оле-

ня к жене⁶³. Письмо о листьях «кудзу»⁶⁴, выворачивающихся наизнанку⁶⁵. Письма о возможности встречи в праздник звезд Танабата⁶⁶. Письмо о супругах. Письмо о любви Акаси. Письмо о тростниковых лодках в Удзи. Письмо о любви в Суруга. Письмо о дымке над Фудзи. Письмо о том, как нет спасенья на узкой тропинке в бухте Нанива⁶⁷. Письмо о Сумиёси и о том, как некому было услышать. Письмо о чистом песке в бухте. Письмо, которое читаешь — не начитаешься и к которому приложена песня. Письмо с какого-то ночлега. Письма об озере Масуда, переполняющей любви, о том, жить или умереть. Письмо о том, как в Катата запекли чудесного караса с письмом внутри⁶⁸. Письмо о том, как если в бухте Акого вытягивать сети, это бросится в глаза⁶⁹. Письмо о том, как водоросли укрыли крепкие скалы⁷⁰. Письмо о том, как у туи видны сразу обе стороны листа⁷¹. Письмо, в котором написано о пристанище в зарослях полыни. Письмо, в котором написано о семени чувства, возникшем при встрече у болота Асака, где цветут ирисы⁷². Письмо о вести, звучащей в редком крике первых диких гусей⁷³. Письмо, в котором написано: слышишь ли стоны ветра?⁷⁴ Песня о том, что жизнь непрочна, как паутина⁷⁵. Песня о том, что есть неизвестный людям путь в горах Заставы встреч — Аусака, где растёт магнолия «кадзура»⁷⁶. Письмо о том, как слабым голосом зовет кукушка⁷⁷. Письмо о клятве у Паучьего моста Яцухаси. Письмо о том, как здесь же цветут фиолетовые ирисы⁷⁸. Письмо о том, что дерево-метла видно лишь издалека⁷⁹. Письмо о вести, принесенной ветром. Письмо о дощечке над ручейком⁸⁰. Письмо о дымке в Мурон-но Ясима⁸¹. Письмо, в котором написано о чистой воде посреди луга⁸². Письмо на белоснежной бумаге с красной обратной стороной. Письмо, которое мне непонятно. Желание услышать кукушку, услышать голос, полюбить, и это одряхлевшее тело, этих чувств невозможно передать. — Она снова спрятала лицо в рукава.

Нарихира сказал:

— Не стремись к прошлому. Встреча — путь к расставанию, рождение — необходимость умереть. В мире, который есть лишь пена на воде, забудь то множество писем, о которых только что рассказала, отбрось эти мысли, молись: «О, возьми меня в светлый западный рай!» Беги своих страданий, помоги и близким страдательным людям.

Выслушав увещания Нарихира, Комати почувствовала облегчение.

— Как хороши твои слова! Мне, заблудшей, скитающейся между жизнью и смертью, ты показываешь дорогу, я благодарна тебе за эти слова поучения. Если хорошенько подумать, именно женщина глу-

боко укореняется в заблуждении. Я стану надеется на тебя, как надеюсь и на Каннон, и на Дзидзо⁸³.

— Когда молишь о правильной дороге, Будда проявляет милосердие. Послушай, я тоже расскажу о старых, уже прошедших делах, — и он тоже стал исповедываться. — Я тоже любил всей душой, забывая себя. Я и числа своих возлюбленных не помню, но тех, кто остался в душе, немного. Из тринадцати первая — императрица Сомэдоно⁸⁴, вторая — дочь Ки-но Арицунэ⁸⁵, третья — Сайгу-но нёго⁸⁶. Об остальных написано в «Исэ моногатари», нужно лишь взглянуть туда на след, оставленный кистью. Сам я считаю, что их была тысяча. Но все они лгали, что любят меня. Теперь и вправду облака заблуждений рассеялись. А раз так, отчего же не достичь просветления? То, что определено, то сбудется, когда это явлено темной ночью во сне, об этих словах думаешь с рассвета до заката. Кому-то не суждено преодолеть пик старости. Нет пути, чтобы избежать этого. Даже цветы, еще не распустившись, бывают унесены сильной бурей. Бывает, и луна не выйдет, скрытая облаками. Такова граница между жизнью и смертью, думаю, такова всякая жизнь. Есть песня:

Этот бренный мир!
С чем сравнить могу тебя?..
Рано на заре
Так от берега ладья
Отплывает без следа...⁸⁷

То, что здесь сказано, имеет под собой основания, но хотя я и думал так, но не молился беспрестанно о Чистой земле. Неужели я не помогу близким людям! И мне следует отбросить безумные фразы и цветистые выражения и молить о великом сострадании, — сказал он и пропал, будто растаял.

Как странно! Будто это был обманчивый сон, она не знала, куда он держал путь, и не заметила, как он ушел. Она стала думать, что это был не Нарихира, а бодхисаттва Каннон.

Комати закрыла дверь жалкой травяной хижины, отправилась в деревню. Тут и там она останавливалась у ворот и просила: «Подайте мне что-нибудь». «Смотрите, какой стала теперь Комати!» — восклицали видевшие ее люди, они собирались кучками и шептались на ее счет.

«Это отвратительно. Поскольку столица здесь рядом, нет никого, кто меня бы не знал», — думала Комати. Ноги сами вынесли ее на гор-

ную тропинку, и решила она отправиться далеко-далеко в восточные земли. Тут и там спрашивая людей, она вскоре достигла гор Аусака. Она спросила, остались ли здесь какие-то следы Сэмимару⁸⁸, но никто Комати не ответил. Нет пристанища ей⁸⁹, хотя там было пристанище, где такие люди могли остановиться, но не было стража заставы, чтобы быть с Комати. Она была совсем одна, она ни в коем случае не хотела задеть кого-то, она хотела просто рассказать свою историю, крича петухом⁹⁰, она плакала, роняя слезы. Единственная сила, на которую она могла положиться, — ее бамбуковый посох, постелью ей служила подстилка из травы, но на ночлеге не было любимого человека, чей рукав стал бы ей изголовьем. Входя в тень сосен, она под ними отдыхала тут и там, и вот добралась до горы Кагами — Зеркальной. Придя сюда, она подумала посмотреть, какой старой стала, и какое-то время, пока ее ноги отдыхали, хотя сейчас вид ее был отвратительный, она сочинила так:

И цветов
Красу сохраняет
Гора-зеркало.
Даже когда весна прошла,
Можно увидеть отражение⁹¹.

После этого Комати сочинила так:

И тени человека
Нет вокруг.
Зовет
Кого кукушка
На Зеркале-горе?⁹²

С ней не было никого, кому можно было бы прочесть песню, и никого, чтобы ответить, и так она пришла в соседнюю деревню.

Там тоже у нее не было места, чтобы остановиться, шел дождь, эта одинокая сосна Мино-но Ояма в земле Мино, друзья, с которыми можно поговорить, так редки, она быстро-быстро ушла отсюда.

Вспоминаешь ли клятвы свои?
Казались вечными они —
Словно сосна с горы
Мино Ояма.
Мне не забыть их никогда!⁹³

Так она прочла, но это была ложь. То, о чем были клятвы, забыто, теперь нет друга, кроме месяца. Конец, к которому она быстро движется, он в Овари-Конце в Мино, что с ней будет — в Наруми-Жребии⁹⁴, когда нахлынет прилив и журавли улетают в камыши, их крики ввечеру, не о ней ли они?⁹⁵ — так она думала. Подобно тому, как никогда не высыхает платье рыбачки, черпающей соленую воду, так и ее рукава могли поспорить с теми⁹⁶. Миновала она и те, и другие места. А вдруг? — она слышала, что есть деревня Ёбицуги-Зов. Как одиноко ей было в деревне Мацукадзэ — Ветер в соснах! Полночь... Крики «тидори»⁹⁷ все ближе и ближе... И вот уже над берегом Наруми склоняется луна: прилив...⁹⁸, ее мысли путались, подобно мосту Яцухаси, что похож на лапки паука. Когда она достигла гор Футамураяма и Миядзияма, солнце уже зашло, где же станет конец ее бренного пути? Она легко миновала Тотоми и гору Саёнояма. Как ее жизнь печальна и безрадостна... Она склонилась на изголовье из трав.

Сплю в пути под деревом,
Росой пропитался
Рукав.
Закрапал дождик.
Саёнонакаяма⁹⁹, —

прочла она с чувством. Чем заслужила она такое воздаяние? Она пришла в Суруга, преодолела тропы гор Уцу-Явь. Как в старину, горные тропы, где то ли явь, то ли сон, даже следов ничьих не видно, она пробиралась по тропам, поросшим кустарником¹⁰⁰, ее рукава-травы поблекли¹⁰¹. Что теперь она наденет на себя, думала она, плача; под крики птиц с побережья Окицу она достигла заставы Киёми¹⁰². Глядя на дымок над пиком Фудзи, бухту Михо, куда плывут лодки, дымки, поднимающиеся над соснами, она, кому уже перевалило за восемьдесят, подумав, что стихотворение старого поэта неверно¹⁰³, прочла:

Бухта Киёми.
Ничто не сохранилось
В сердце.
Бледная луна,
Неясная дорожка на волнах¹⁰⁴.

Еще в песне монаха Сайгё так говорится:

Стелется по ветру
Дым над вершиной Фудзи.
В небо уносится
И пропадает бесследно,
Словно кажет мне путь¹⁰⁵.

Теперь она знала свой путь. И не только это, она страдала в убогости глиняных домишек востока, глядя на небо туда, где столица, теперь ее бренное тело заблудилось в полях Укисима — Плывающего острова; узнавая дорогу у прохожих, она шла и шла, куда — она не знала, в траве у края бескрайней равнины Мусаси сверкала выпавшая роса, у дороги она сорвала и держала листик папоротника. Она старалась спасти жизнь капельке росы, она закрылась рукавом наподобие зонтика. Тебе я доверялась так, как тем стремнам Мусаси — так говорилось в старинной песне¹⁰⁶. Отчего люди так немилосердны? — думала она. Ночь за ночью у нее было изголовье из трав, подстилка из трав, она ни о чем не могла думать, а просто день за днем шла, и вот она уже приблизилась к деревне Синобу в Митиноку. Столицу покинула вместе с дымкой, и вот уже застава Сиракава¹⁰⁷. И вправду, в сравнении с жизнью ничто так не жестоко. Но на ней было платье для путешествия в далекие восточные земли, а в пути жаловаться не приходится. Ей хотелось бы остаться такой, какой она была в старину в столице в узорчатой ткани с гор Синобу в Митиноку¹⁰⁸. Цветы «хаги» в поле Мягино¹⁰⁹, заросли «сусуки», стелющийся дым в Сиогама¹¹⁰, краю осьмидесяти островов, в заливе Тика, цветение цветов на болоте Асака¹¹¹. Она прошла мост Одаэ и реку Абукума и приблизилась к деревне Юкими. Она много слышала о цветении сакуры в Ханака¹¹² и о соснах в Такэкума¹¹³, если бы сосна в Акая и сосна Анэва были бы людьми, она пригласила бы их вместе отправиться в столицу¹¹⁴. Она была бы рада и просто переписать стихи о поэтических местах, но теперь увидеть то, что было в словах, своими глазами, было приятно, и она просто так решила, что тоже напишет стихи о знаменитых местах, но никто не заинтересовался этими стихами Комати¹¹⁵.

Ее голова была бела, как снег, лоб бороздили морщины, подобные волнам моря, тело до самой шеи было закрыто дорожной накидкой, она думала, как было бы хорошо умереть во сне, в холодном лунном свете, и ее тень, и она сама были чахлыми, она не стремилась в определенное место, с тонким посохом, в грязной одежде из травы, в дорожной шляпе и соломенном плаще, жизнь еще не оставила ее, но

она думала, что конец близок. Сколько же можно ждать? Хотя она и думала так, вздыхая в тоске, но все же жизнь была дорога ей. Беречься — не убережешься, всякий взберется на гору старости. То, чего она желала услышать, но не могла, это были голоса журавлей в бухте Вака¹¹⁶. Шли годы, теперь она жила в поле в Митиноку в Тамадзукури-но Оно, утро за утром и вечер за вечером. Но ведь она — не скала и не дерево, и вот в конце концов она растаяла мимолетной капелькой росы. Если посмотреть вокруг, густо растет трава «сусуки», ночь за ночью дует ветер, кажется, что у поля есть душа. Никто сюда не приходит, некому даже молитву прочесть.

Как это необычно, что Аривара-но Нарихира решил осмотреть знаменитые поэтические места. В уезде Кё, в Хосонуно его охватило волнение, и он подумал о том, что следует помолиться у истлевших останков той самой Комати. И вот, решив, что он посетит то место, он отдыхал. Подул ветер и принес первую половину стихотворения:

Когда темнеет
И подует ветер
Больно, больно...

Донесся ясный голос. Нарихира добавил строки:

Не называй себя,
Это лишь колос «сусуки».

Когда он так прочел, неизвестно откуда появилась женщина прекрасной наружности.

— Кто бы ты ни был, ты приблизился к этой высокой траве и добавил вторую часть стихотворения. Как раз здесь ушла из жизни, превратилась в белые кости, красавица прошлых лет, любившая любовь Комати, состарившись и зачахнув. Если ты человек из столицы, Расскажи Аривара-но Нарихира, что ты был в этом месте, — сказала она. — Если ты спросишь, для чего это, скажу: поскольку Нарихира — сострадательный и милосердный человек, то, услышав, что Комати больше нет в этом мире, он обязательно помолится за ее упокой. Поскольку имя Нарихира пишется знаками «спокойствие» и «воздаяние», то когда Нарихира помолится за меня, дурная карма исчезнет.

Нарихира стало ясно, что это дух, он раздвинул высокую траву, женщины не было. Он видел только белые кости и колосья «сусуки».

После этого Нарихира преисполнился состраданием к людям, думая о человеке, он не обращал внимания, за какими горами-холмами тот находится.

Тот, кто слушал этот рассказ, а еще больше — кто прочтет его, будто бы сделают изображение 33 воплощений Каннон¹⁷, можно это сравнить и с молитвами. Комати — воплощение Нёирин Каннон¹⁸. А Нарихира — воплощение одиннадцатиликой Каннон¹⁹.

Примечания

¹ Бодхисаттва Каннон (санскр. Avalokitesvara) олицетворяет сострадание и милосердие.

² Школа Тэндай (кит. Тяньтай) возникла в Китае в VI веке. Фактическим основателем школы был монах Чжии (третий патриарх школы). В Японии основателем школы Тэндай считается монах Сайтё (посмертное имя Дэнгё-дайси, 767—822). Доктрины школы зафиксированы в трех основных сочинениях: «Хоккэкё гэнки» (или «Мёхо рэнгэкё гэнки», кит. «Мяофа лянхуа цзин сюань») — «Скрытый смысл “Сутры лотоса благого закона”»), «Хоккэ монгу» (или «Мёхо рэнгэкё монгу», кит. Мяофа лянхуа цзин вэньцзюй) — «Фразы “Сутры лотоса благого закона”»), «Макасикан» (кит. «Мохэ чжигуань» — «Великое прекращение неведения и постижение суги»). Главным каноническим текстом школы Тэндай является «Лотосовая сутра».

³ Памятник частично переведен, частично пересказан на английском языке в изд.: Robert E. Morrell, Sands & Pebbles (Shasekishu). The Tales of Muju Ichien, A Voice for Pluralism in Kamakura Buddhism. New York, State University of New York Press, 1985.

⁴ У. Ла Флёр. Карма слов: Буддизм и литература в средневековой Японии / Пер. А. Г. Фесюна. М.: Серебряные нити, 2000. С. 16.

⁵ Цит. по: Childs, Margaret H. *Kyôgen-kigo: Love Stories as Buddhist Sermons / Japanese Journal of Religious Studies* 12. 1 (1985). P. 91—104, p. 97.

⁶ Кокинвакасю. Собрание старых и новых песен Японии / Пер. А. Долина. Т. 1. М.: Радуга, 1995. С. 46. Далее — «Кокинвакасю».

⁷ Подробнее см.: Торопыгина М. В. Классика в японской литературе («Гэндзи моногатари» в произведениях XIV—XVI веков). / Проблемы литератур Дальнего Востока. Сборник материалов Второй международной научной конференции. СПб. 27 июня — 1 июля 2006. СПб.: Издательский дом СПбГУ, 2006. Т. 2. С. 394—405.

⁸ Месь Акимити. Средневековые японские рассказы / Пер. М. В. Торопыгиной. СПб.: Гиперион, 2007. С. 284—285. Далее — «Месь Акимити».

⁹ Перевод этого произведения на английский язык содержится в неопубликованной диссертации: Fischer, Felice Renee. Ono no Komachi — A Ninth Century Poetess of Heian Japan. NY, Columbia University, 1972.

¹⁰ См.: Горегляд В. Н. Японская литература VIII—XVI вв., СПб.: Центр «Петербургское востоковедение», 1997. С. 268.

¹¹ Бунъя (Фунъя) Ясухидэ (858—888) — поэт, входит в число шести бессмертных японской поэзии. Дальше текст рассказа использует стихотворение из «Кокинсю» (№ 938) и прозаическое предисловие к нему:

«Когда Фунъя-но Ясухидэ был назначен секретарем управы третьего ранга в Микаву, он послал Комати письмо: “Не желаете ли приехать поглядеть наши края?” Она же ответила ему песней:

В горестях моих // Я подобна травам морским, // Что плывут без корней, — // Позовет меня течение — // И я поплыву...» (Пер. А. А. Долина).

¹² Кокон тёмондзю / Под ред. Нагадзүми Ясуаки и Симада Исао. Токио: Иванами сётэн, 1969. (Нихон котэн бунгаку тайкэй, т. 84). С. 167—168. Стихотворение процитировано в переводе А. А. Долина.

¹³ Ёсида Канэёси. Записки на досуге / Пер. А. Н. Мещерякова. М.: Наталис, 2009. С. 135.

¹⁴ Перевод этого отрывка см. ниже.

¹⁵ Нидзё. Непрошенная повесть / Пер. И. Львовой // Солнце в зените. Восточный альманах, выпуск десятый. М.: Художественная литература, 1982. С. 418.

¹⁶ Исэ моногатари / Пер. Н. И. Конрада. М.: Наука, 1979. С. 63—64.

¹⁷ Подробно о комментаторской традиции «Исэ моногатари» см.: *Richard Bowring*. The Ise monogatari: A Short Cultural History Harvard // *Journal of Asiatic Studies*. Vol. 52. No. 2 (Dec., 1992). P. 401—480.

¹⁸ Цит. по: *Strong Sarah M.* The Making of a Femme Fatale. Ono no Komachi in the Early Medieval Commentaries // *Monumenta Nipponica*. Vol. 49. No. 4 (Winter, 1994). P. 391—412, p. 396.

¹⁹ Кокинвакасю. Т. 3. С. 39.

²⁰ Исэ моногатари. С. 103—104.

²¹ Ёкёку — японская классическая драма / Пер. Т. Делюсиной. М.: Наука, 1979. С. 199.

²² Подробно о приеме *митшюки-бун* в японской литературе см.: *Jacqueline Pigeot*. Michiyuki-bun — Poétique de l'itinéraire dans la littérature du Japon ancien. Paris, 1982.

²³ «Обломки рухнувшей крыши» — цитата из стихотворения Фудзивара-но Ёсичүнэ (1169—1206), помещенного в «Синкокинсю»: «Как безлюден и дик / вид заставы покинутой Фува, / где меж древних руин, / меж обломков рухнувшей крыши / только вихрь осенний витает!..» (Пер. А. А. Долина. Цит. по: «Повесть о доме Тайра». С. 683).

²⁴ Месть Акимити. С. 356—357.

²⁵ Кокинвакасю. Т. 1. С. 39.

²⁶ Нихон рёики: японские легенды о чудесах / Пер. А. Н. Мещерякова. СПб.: Гиперион, 1995. С. 205—206.

²⁷ В разных произведениях, излагающих легенду, текст стихотворения может незначительно варьироваться.

²⁸ «Нихонги» не может относиться к официальной хронике «Нихон сёки». Произведение не идентифицируется.

²⁹ Каронсю. Ногаку ронсю / Под ред. Хисамацу Сэнъити и Нисию Минору. Токио: Иванами сётэн, 1969. С. 96—97. (Нихон котэн бунгаку тайкэй. Т. 65).

³⁰ Гвоздикова Ю. Е. «Мумё дзоси» // История и культура традиционной Японии. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2008. С. 260—261.

³¹ Сочинение XV в. «Тогэн гёхицу» делает «партнером» Оно-но Комати Идзуми Сикибу, дух Оно-но Комати передает Идзуми Сикибу свою поэтическую силу, способность творить чудеса посредством поэзии. См.: R. Keller Kimbrough. Reading the Miraculous Powers of Japanese Poetry: Spells, Truth Acts, and a Medieval Buddhist Poetics of the Supernatural // Japanese Journal of Religious Studies Vol. 32. N. 1. P. 1—33, p. 13.

³² Перевод на русский язык см.: «Месть Акимити». С. 228—234.

³³ См. Торопыгина М. В. Поэзия в произведениях отоги-дзоси // Японская мозаика. Сборник статей памяти профессора Владислава Никаноровича Горегляда. СПб.: Гиперион, 2009.

³⁴ Всего в «Кокинвакасю» помещено 18 стихотворений Оно-но Комати, №№ 113, 552—554, 557, 623, 635, 656—658, 727, 782, 797, 822, 938, 939, 1030, 1104.

³⁵ Даты жизни этого поэта неизвестны, вероятно, умер в 20-х гг. X в. Является одним из «36 бессмертных поэтов». Известен также тем, что был игроком в кэмари (игра с мячом, своеобразный «футбол» эпохи Хэйан). Его стихи помещены в «Кокинсю», в «Хякунин иссю» (№ 31).

³⁶ Император Сэйва правил с 858 по 876 год.

³⁷ Словом «любеобильная» здесь переведено слово *ирокономи*.

³⁸ Данный отрывок является прямой цитатой из Предисловия Ки-но Цураюки к «Кокинсю».

³⁹ Какиномото-но Хитомаро — поэт, живший во второй половине VII — начале VIII в., один из основных авторов «Манъёсю».

⁴⁰ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю» № 409.

⁴¹ Три мира (*сандзэ*, санскр. *traiyadhvika*, *traikalya*) — буддийское понятие, означает прошедшее, настоящее и будущее.

⁴² Сусано-но микото — синтоистское божество. Его песня помещена в «Кодзики» («Записи о делах древности») — летописном своде VIII в.:

«Тут он изволил сложить песню. Та песня — вот она:

В Идзумо, где в восемь гряд облака встают, // Покои в восемь оград, // Чтобы укрыть жену, // Покои в восемь оград воздвиг, // Да, те покои в восемь оград!» (Кодзики. Записи о деяниях древности. Свиток 1-й. Мифы/ Пер. Е. М. Пинус. СПб.: Шар, 1994. С. 60).

⁴³ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю», Предисловие Ки-но Цураюки. Весь предыдущий отрывок является пересказом отрывка из Предисловия Ки-но Цураюки.

⁴⁴ Знаков будды 32. В рассказах *отоги-дзоси* выражение «тридцать два признака будды» чаще всего выступает как постоянный эпитет, обозначающий женскую красоту. Перечисление всех этих знаков см.: Сутра о Бесчисленных

Значениях. Сутра о Цветке Лотоса Чудесной Дхармы. Сутра о Постижении Деяний и Дхармы Бодхисаттвы Всеобъемлющая Мудрость / Пер. А. Н. Игнатовича. М.: Ладомир, 1998. С. 515.

⁴⁵ Видимо, здесь намек на жестокость Комати по отношению к ее возлюбленным. Она — частая героиня легенды о женщине, которая заставляет своего воздыхателя посещать ее дом каждую ночь, но обещает отдаться ему только во время его сотого посещения. Кавалер умирает раньше, чем это условие выполнено.

⁴⁶ Госпожа Ли — возлюбленная ханьского императора У-ди (141—87 до н. э.). Сотоори-химэ — возлюбленная девятнадцатого японского государя Интё (412—453).

⁴⁷ Аллюзия на стихотворение «Кокинвакасю» № 1095:

На Цукубе-горе // под сенью ветвистых деревьев // ждет скитальца приют — // но надежнее нет приюта, // чем под сенью твоей десницы!.. (Пер. А. А. Долина).

⁴⁸ Аллюзия на стихотворение «Манъёсю» № 3807:

Мелок тот колодец — в нем // Даже тень горы видна // Той, что Мелкой названа. // Но моя любовь к себе // Не мелка, как та вода (Пер. А. Е. Глускиной).

⁴⁹ Аллюзия на стихотворение из Предисловия Ки-но Цураюки:

Распустились цветы // в бухте Нанива на побережье, // будто нам говоря, // что зима сменилась весной — // распустились цветы на деревьях!.. (Пер. А. А. Долина).

⁵⁰ Трава *синобу* часто упоминается в стихотворениях. Например, в стихотворении Дзюнтоку-ин (1197—1242), включенное Фудзивара-но Тэйка в сборник «Хякунин иссю» (№ 100), говорится: «О, дворец государей! // На стрехе обветшала трава // “Синобу” — тоски сокрытой — // Все гуще, гуще растет // Нескончаема память былого» (Пер. В. С. Сановича).

⁵¹ Скрытая цитата из Предисловия Ки-но Цураюки.

⁵² В тексте *кёэн киго*.

⁵³ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю» № 552.

⁵⁴ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю» № 797.

⁵⁵ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю» № 747.

⁵⁶ Перевод А. А. Долина. «Кокинвакасю» № 938.

⁵⁷ «Наму Амида буцу» — обращение к будде Амида, властителю Чистой Западной земли, состоит из шести знаков.

⁵⁸ Оминаэси (*Patrinia scabiosifolia*) — патриния скабиозолистная — многолетнее лекарственное растение семейства валериановых. «Девичий цветок» — буквальный перевод названия этого растения.

⁵⁹ Море Арисо — *утамакура*. Слово *арису* употребляется, например, в стихотворении Отомо Якамоти («Манъёсю» № 3959): «Если б мог заранее я знать, // Что случится все это с тобой... // Так хотел тебе я показать // Волны возле диких берегов // В этом море дальней стороны» (Пер. А. Е. Глускиной).

⁶⁰ Возможно, здесь, как и в некоторых других случаях, намек на название главы из «Гэндзи моногатари».

⁶¹ Видимо, аллюзия на стихотворение из «Гэндзи моногатари»: «Я томлюсь от любви, // Но как ты узнаешь об этом? // Бурный поток // Бежит меж камней, вскипая, // Но никто не видит его... (Пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т. 2. С. 134).

⁶² Вероятно, аллюзия на стихотворение из «Хэйкэ моногатари»: «Родниковой водой // много раз переполнился желоб, // не дождавшись меня, // но желанье мое неизменно — // снова жить в обители милой!» (Пер. А. А. Долина. С. 339).

⁶³ Возможно, аллюзия на стихотворение из *отоги-дзоси* «Идзуми Сикибу»: «Шесть. // Есть в соседней долине // Олень. // О жене своей // Он проплакал всю ночь» («Месть Акимити». С. 230) или на стихотворение Сарумару-даю из «Хякунин иссю» (№ 5): «В теснинах гор // Сквозь ворох кленовых листьев // Проходит олень. // Я слышу стонущий голос. // До чего тогда осень грустна!» (Пер. В. С. Сановича).

⁶⁴ Пуэзария дольчатая, или пуэзария лопастная (*Pueraria lobata*) представляет собой вьющееся лианообразное растение, похожее на вьюн или плющ с густой кроной, которая полностью обвивает попавшиеся ей предметы.

⁶⁵ Стихотворений о растении *кудзу* довольно много в «Синкокинсю». Например, № 1093 Фудзивара-но Киёсукэ (1104—1177): «Любовь скрывать, // Страдая тайно, // Как тяжело! // Так дикая лоза под Тайною горой — Синобу // Изнанкой кверху поворачивает лист» (Пер. И. А. Бороной).

⁶⁶ Танабата — легенда о любви звезд Волопаса (пастуха) и Ткачихи (Вега и Альтаир), которые разлучены Небесной Рекой (Млечный Путь) и могут встречаться только раз в году — 7-го дня 7-й луны. Легенда была настолько знаменита в Японии уже в VIII веке, что в антологии «Манъёсю» около 200 (!) — из 4,5 тысяч песен посвящены этой легенде.

⁶⁷ Аллюзия на стихотворение Кокамонъин-но Бэтто («Хякунин иссю» № 88): «В Нанива на берегу // Срезан тростник под корень. Одна короткая ночь, // Но нет мне теперь спасенья, // Любовь уносит меня» (Пер. В. С. Сановича).

⁶⁸ Имеется в виду стихотворение Фудзивара-но Иэнага (1192—1264): «Когда-то в Катата // Был пойман чудесный карась. // Вот, в листья завернут, // Он будет теперь запечен, // А в нем драгоценность: письмо». Это стихотворение цитируется в *отоги-дзоси* «Саругэндзи соси» («Месть Акимити». С. 255).

⁶⁹ Аллюзия на стихотворение из «Гэмпэй дзёсуйки» либо из пьесы-ёкёку «Акоги» (стихотворения в этих двух произведениях незначительно отличаются друг от друга): «На море Исэ, // В заливе Акоги // Если сети // Тянуть и тянуть, // То люди узнают».

⁷⁰ Аллюзия на стихотворение Минамото-но Тосиёри (1057?—1129) из «Сэндзайсю»: «В бухте Нанива // Окутанные водорослями // Крепкие скалы. // Если бы мог показать, // Как люблю».

⁷¹ Вероятно, аллюзия на стихотворение «Мангёсю» № 3836: «Как средь гор Нараяма // Лист конотэкасива // Этой стороной и той // Вертится во все концы, // Так обычно и льстецы» (Пер. А. Е. Глускиной).

⁷² Аллюзия на стихотворение «Кокинвакасю» № 677: «О цветение трав // в Митиноку, в болотах Асака! // Долго ль чувству цвести, // коль все реже и реже встречи, // все бесжалостнее разлуки?» (Пер. А. А. Долина).

⁷³ Аллюзия на стихотворение «Кокинвакасю» № 207: «Вихрь осенний примчал // голоса гусей перелетных, // первых в этом году, — // от кого же из дальних весей // донесли они нынче вести? (Пер. А. А. Долина).

⁷⁴ Стихотворение Кунаикё («Синкокинсю» № 1199): «Слышишь ли // Стоны ветра? // Даже и он не забывает // Навестить те сосны, // Что ждут его!» (Пер. И. А. Бороной).

⁷⁵ Образ паутинки присутствует в целом ряде стихотворений. Например, стихотворение Минамото-но Тосиёри («Синкокинсю» № 1816): «Когда о жизни размышляю // О своей, // Непрочной, словно паутинка, // Мне кажется, // Что я во сне» (Пер. И. А. Бороной).

⁷⁶ Аллюзия на стихотворение Сандзё-но Удайдзин (Фудзивара-но Садаката) «Хякунин иссю» № 25: «Не зря прозвали ее // Люди вершиной Свиданий: // Там плещ «Вместе уснем». // Держись его, он укажет // Путь ко мне потаенный» (Пер. В. С. Сановича).

⁷⁷ Возможно, аллюзия на стихотворение «Кокинвакасю» № 29: «Нет пристанища ей — // вотще меж деревьев порхает, // и над склонами гор, // еле слышен, звучит порою // безнадежный призыв кукушки... (Пер. А. А. Долина).

⁷⁸ Имеется в виду 9-й (в переводе Н. И. Конрада 8-й) отрывок «Исэ моногатари», где путешественники любуются цветами и сочиняют акrostих, где первым знаком каждой строки выступает знак слова *какишубата* (ирис). У Н. И. Конрада это стихотворение переведено как акrostих на слово «лилия»: «Любимую мою в одеждах // Изящных там, в столице, // Любя оставил... // И думаю с тоской, насколько // Я от нее далек...»

⁷⁹ Возможно, аллюзия на стихотворение Сакануэ-но Корэнори («Синкокинсю» № 997): «Слышал я, будто дерево-метла // У постоялого двора растет, // Что в Сонохара, // Но увидеть его не довелось, // — Как и тебя» (Пер. И. А. Бороной).

«Дерево-метла» — название главы романа «Гэндзи моногатари».

⁸⁰ Видимо, имеется в виду анонимное стихотворение из «Хэйкэ моногатари» (с. 441): «Любовь моя схожа // с дощечкою над ручейком // в лощине тенистой. // Опрокинется утлый мостик — // и в слезах рукава намокнут...» (Пер. А. А. Долина).

⁸¹ Аллюзия на стихотворение Оэ-но Асацуна (886—958): «В Симоцукэ и // в Муро-но Ясима // Встает дым. // И я так чувствую, // Знаю только сегодня».

⁸² Возможно, аллюзия на стихотворение неизвестного автора «Кокинвакасю» № 887: «Застоялась вода, // и в поле заглохла криница // над прозрачным клочком — // но, храня минувшее в сердце, // вновь и вновь я к ней припадаю...» (Пер. А. А. Долина).

⁸³ Дзидзо (санскр. Ksitigarbha) — милосердный бодхисаттва, спаситель грешников, покровитель путников и детей, его изображения часто ставили на перекрестках дорог.

⁸⁴ Императрица Сэмэдоно (Фудзивара-но Акико (829—900), жена императора Монтоку (пр. 850—858).

⁸⁵ Дочь Ки-но Арицунэ в средневековых текстах часто называется женой Ариvara-но Нарихира. Ей принадлежит стихотворение «Кокинвакасю» № 784: «Нарихира женился на дочери Ки-но Арицунэ, однако жить у нее в доме ему не понравилось, и вот, бывая у супруги днем, он стал по вечерам возвращаться в свою усадьбу, и тогда вдогонку ему отправили такое послание: «Удаляется он, // как туча, плывущая в небе, // но куда бы ни шел, // вечно будет супруг любезный // перед мысленным моим взором!» (Пер. А. А. Долина).

Дочери Ки-но Арицунэ посвящена легенда, приводимая в 149-м эпизоде «Ямато моногатари». Герои фигурируют в этом эпизоде без имен, как «мужчина» и «женщина», только в конце истории говорится, что мужчина был внуком императора. История состоит в том, что мужчина и женщина долгое время жили в любви и согласии, но женщина обеднела, и мужчина взял себе другую жену. Первая жена хотя и отнеслась к этому с пониманием, но все же ревновала новую жену. Однажды, уходя от первой жене ко второй, мужчина прячется в саду, чтобы понаблюдать, нет ли у первой жены любовника. Жена декламирует стихотворение, и муж понимает, что все ее думы — о нем. «...Понял он, что это о нем она думает, и очень опечалился. Это как раз в дом его новой жены надо было идти по дороге через гору Тацута. Взглянул он снова, видит — она заплакала и легла ничком. Потом наполнила водой золотой чайничек и поставила себе на грудь. “Удивительно, зачем она это делает”, — подумал он и снова стал смотреть. Вот она подогрела эту воду, как в горячих источниках, и полила себя горячей водой. Потом снова наполнила чайник. Смотрел он на это, и так ему грустно сделалось, выбежал он и воскликнул: “Каково же тебе, если ты делаешь такое!” Заключил ее в объятия и провел с нею ночь» (Пер. Л. М. Ермаковой. Ямато моногатари. М.: Наука, 1982. С. 170). О любви дочери Ки-но Арицунэ к Ариvara-но Нарихира рассказывает пьеса-ёкёку «Идзуцу» («Колодец»), написанная Дзэами (см.: Ёкёку — японская классическая драма. М.: Наука, 1979. С. 146—156).

⁸⁶ Видимо, имеется в виду Исэ-но сайгу — героиня отрывков 69—72 «Исэ моногатари». (В переводе на русский язык Н. И. Конрада отрывки 68—71.)

⁸⁷ Перевод А. Е. Глускиной. «Манъёсю» № 351.

⁸⁸ О поэте Сэмимару почти ничего достоверного не известно. Его стихотворение помещено в «Хякунин иссю» (№ 10): «Так вот ее норов?! // Ты уедешь или вернешься — // Это место разлуки. // Все — знакомые и незнакомцы — // Не минуют Заставы Встречи!» (Пер. В. С. Сановича).

В «Непрощеной повести» Нидзё говорится: «Вот и застава встреч, Аусака. Ни следа не осталось от хижины Сэмимару, некогда обитавшего здесь и сложившего песню: “В мире земном, // живешь ли ты так или этак, // что

во дворце, // что под соломенной кровлей, // всем один конец уготован...” (Пер. И. Л. Львовой. Солнце в зените. Восточный альманах. Выпуск десятый. М.: Художественная литература, 1982. С. 414).

⁸⁹ Цитата из стихотворения неизвестного автора («Кокинвакасю» № 29): «Нет пристанища ей — // вотще меж деревьев порхает, и над склонами гор, // еле слышен, звучит порою // безнадежный призыв кукушки...» (Пер. А. А. Долина).

⁹⁰ Аллюзия на стихотворение Канъин («Кокинвакасю» № 740): «Ах, когда б я была // петухом на холме Осака, — // пред Заставою Встреч // я бы в голос громко рыдала, // твой приход и уход возвещая...» (Пер. А. А. Долина).

⁹¹ Стихотворение Саканоуэ-но Корэнори, помещено в антологии «Сюисю» № 73.

⁹² Стихотворение Минамото-но Моротоки (1077—1136), помещено в антологии «Хорикава хякусю».

⁹³ Перевод И. А. Борониной. Стихотворение Исэ («Синкокинсю» № 1407).

⁹⁴ В отрывке митиюки-бун из «Хэйкэ моногатари» есть строчка: «Будто свой жребий узнать захотел он у моря в Наруми» (Пер. А. А. Долина. См. «Хэйкэ». С. 461)

⁹⁵ Аллюзия на стихотворение «Манъёсю» № 919: «Вэтой бухте Вака, // Лишь нахлынет прилив, // Вмиг скрывается отмель, // И тогда в камыши // Журавли улетают крича...» (Пер. А. Е. Глускиной).

⁹⁶ Аллюзия на стихотворение из романа «Гэндзи моногатари»: «У моря живущий // Рукавами черпает воду, // Но едва ль не влажней // Рукава у той, что осталась // Здесь, за грядкою волн...» (Пер. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. Т. 1. С. 231)

⁹⁷ Галстучник (*Charadrius hiaticula*) — птица рода зуйки из семейства ржанковых. Небольшая птица крупнее воробья, обитающая на песчаных или галечных участках на берегах рек, озер и морей.

⁹⁸ Здесь цитируется стихотворение Фудзивара-но Суэёси («Синкокинсю» № 648): «Полночь... // Крики тидори все ближе и ближе... // И вот уже над берегом Наруми // Склоняется луна: // Наверное, прилив...» (Пер. И. А. Борониной).

⁹⁹ Стихотворение Какубэн (1132?—1199?) из «Сэндзай вакасю» (№ 537).

¹⁰⁰ Скрытая цитата из «Исэ моногатари». «Шли, шли они и вот достигли провинции Суруга. Дошли до “Яви” гор, и та тропа, идти которую им надлежало, была темна, узка ужасно, вся в зарослях» (Пер. Н. И. Конрада. С. 47).

¹⁰¹ Выражение «травы-рукава» (*куса тамото*) есть в стихотворении Аривару-но Мунэяна (?—898) («Кокинсю» № 243): «То цветущий мискант // колыхается неторопливо // над пожухлой травой — // будто лут в наряде осеннем // рукавами призывно машет...» (Пер. А. А. Долина).

¹⁰² Аллюзия на стихотворение Фудзивара-но Тэйка: «О птицы шумные на берегу Окицу! // Хочу спросить о той, // Которую, слезами обливаясь, // При свете призрачной луны // Я покидал» (Пер. И. А. Борониной. «Синкокинсю» № 934).

¹⁰³ Имеется в виду стихотворение Фудзивара-но Масацунэ (1170—1221): «Бухта Киёми! На память о милой // Мне облик ее сохрани. // Ведь слез не сдержат в рукаве, — // Как тебе этих волн, // Что бьются о берег! (Пер. И. А. Бороной. «Синкокинсю» № 1333).

¹⁰⁴ Комментарий к переводу на английский язык атрибутирует данное стихотворение как стихотворение Фудзивара-но Ёсицунэ (1169—1206) из сборника «Акисино гэссэйсю» (1204).

¹⁰⁵ Перевод В. Марковой (Сайгё. Горная хижина. СПб.: Гиперион, 1997. С. 107).

¹⁰⁶ Цитата из стихотворения, помещенного в «Исэ моногатари» (12-й отрывок): «Тебе я доверялась // так, как тем // стремянам Мусаси... // Не подаешь вестей ты — горько, // весть пришлешь — ужасно!» (Пер. Н. И. Конрада).

¹⁰⁷ Аллюзия на стихотворение Ноин (988—1058?): «Когда я покинул столицу, // Дорожным товарищем моим // Была весенняя дымка. // Но ветер осени свищет теперь // Над заставою Сиракава» (Пер. В. Марковой. Японская поэзия. СПб.: «Северо-Запад», 1999. С. 285).

¹⁰⁸ Реминисценция на 1-й отрывок «Исэ моногатари». См. обширный комментарий Н. И. Конрада к этому отрывку.

¹⁰⁹ Цветы *хаги* в Миягино — частый поэтический образ. Например, стихотворение Акадзомэ Эмон (976—1041) из «Синкокинсю» (№ 1819): «Жестокий вихрь пронесся, // Так приди же и спроси: // Что случилось с маленьким // Цветочком хаги // В поле Мияги?» (Пер. А. И. Бороной).

Хаги — двуцветная леспедеца (*Lespedeza bicolor*). Красивый, сильно ветвистый кустарник до 2 м высотой, с многочисленными тонкими, прутьевидными, зелеными побегами, образующими округлую крону. Цветет малиново-красными, иногда белыми цветками (с фиолетовым концом лодочки) в крупных метельчатых соцветиях, которые, увядая, принимают голубую окраску и долго сохраняются на кустах, делая их очень нарядными.

¹¹⁰ Частый образ в поэзии. Например, стихотворение Ки-но Цураюки из «Кокинсю»: «Навсегда ты ушел — // и ныне пронизан тоскою // тот чудесный ландшафт, // где у берега Сиогама // вьется дым над костром солеваров...» (Пер. А. А. Долина).

¹¹¹ Возможно, аллюзия на стихотворение неизвестного автора из «Кокинсю» (№ 677): «О цветение трав // в Митиноку, в болотах Асака! // Долго ль чувству цвести, // коль все реже и реже встречи, // все безжалостнее разлуки?» (Пер. А. А. Долина).

¹¹² Итико Тэйдзи считает, что Ханака ошибочно употреблено вместо Ханава.

¹¹³ Аллюзия на стихотворение Кага-но Саэмон из «Синкокинсю»: «Дымкой затянуты // Густые сосны в Такэкума, // А меж стволов // Свой разливает свет // Весенняя луна» (Пер. А. И. Бороной).

¹¹⁴ Здесь аллюзия на стихотворения из «Кокинсю» и «Исэ моногатари». «Если б три островка, // что маячат у мыса Огуро, // обернулись людьми, // я бы взял их с собой в столицу — // до того хороши, пригожи! (№ 1090, пер. А. А. Долина). «Если б сосна в Анэва // на равнине Курихара // человеком

стала, — // сказал бы ей: пойдем со мной, // как вещь редкая, в столицу». (13-й отрывок, пер. Н. И. Конрада).

¹¹⁵ В тексте приводится стихотворение, которое комментаторам не удастся расшифровать.

¹¹⁶ Аллюзия на стихотворение из «Манъёсю», оно процитировано в комментарии 60. Слово *вака* в данном случае имеет дополнительное значение «поэзия».

¹¹⁷ Положение о тридцати трех воплощениях Каннон основано на главе 25 «Лотосовой сутры».

¹¹⁸ Нёйрин Каннон — одна из шести основных ипостасей Каннон. Каннон, вращающая жемчужину, исполняющую желания. Каннон, исполняющая желания живых существ с помощью чудесной жемчужины-мани.

¹¹⁹ Одиннадцатиликая Каннон (*дзюитимэн каннон*) — одна из шести основных ипостасей Каннон. В этой ипостаси Каннон спасает живых существ из мира асур.

Плавание Маартена де Фриса: история, картография, историография

С. В. Гришачев
(РГГУ)

Экспедиция Маартена де Фриса¹ долгое время — по причинам, о которых пойдет речь далее — была обойдена вниманием отечественных исследователей. Маартен Герритсен де Фрис, картограф и мореплаватель, нанятый Голландской Ост-Индской компанией, в 1643 г. на кораблях «Кастрикум» и «Брескенс» совершил плавание, целью которого было описание восточного берега Татарии (Сибири) и поиск полулегендарных Золотого и Серебряного островов. Его экспедиция стала первой европейской экспедицией, которая посетила берега Эдзо (Хоккайдо), Курильских островов и Сахалина и нанесла их на карту.

Результаты этой экспедиции оказали определенное влияние на дальнейший процесс картографирования северной части Тихого океана во второй половине XVII в., а также на общий характер морских экспедиций, предпринимавшихся в первой половине XVIII в. для описания акватории Охотского моря и, в частности, территорий, лежащих к северу от Японии. Знание этих данных, а также их последующая интерпретация в значительной степени объясняют задачи и характер поисков, предпринятых русскими географическими экспедициями при отыскании морского пути в Японию из Охотска и Камчатки.

1. История

Вопрос о картографировании северной части Тихого океана и бассейна Охотского моря стал одним из труднейших для европейских путешественников Нового времени. Этот район отличается чрезвычайно суровым климатом. Холодные воздушные массы, а также воды, поступающие из Северного Ледовитого океана через Берингов пролив, делают период навигации здесь очень коротким. Помимо этого, резкие перепады глубин у побережья Курильских и Алеутских островов, у острова Хоккайдо, быстрые течения делают плавание в этих водах

опасными. Удаленность от крупных портов Восточной Азии и Америки, а также неудобная береговая линия послужили причинами того, что процесс изучения растянулся с середины XVII до начала XIX в. Свою лепту в описание района внесли В. Беринг, Ж. Лаперуз, У. Броутон, Дж. Ванкувер, Д. Кук, И. Ф. Крузенштерн². Однако первыми в этом процессе были голландские мореплаватели, которые начали обследование региона от северных берегов Японии.

Для европейских картографов и путешественников был очевиден тот факт, что три острова — Кюсю, Сикоку и Хонсю — являются именно островами, на которых и располагается Япония. Поэтому уже в конце XVI в. именно они изображались на картах как собственно территории Японии.

Что же касается земель, находящихся к северу и северо-востоку от Хонсю, то сведения о них были противоречивы. К началу XVII в. европейцам был известен лишь сам факт их существования и то, что на этих землях живут восточные варвары — эдзо. Соответственно, место их обитания обозначалось как Эдзо или Эдзоти (земли восточных варваров)³. Японцы же не имели внятного представления ни о размерах этой территории, ни о ее формах. Лишь самый юг острова Хоккайдо, полуостров Осима, занимали владения северного японского княжества — Мацумаэ⁴. Ни один европеец не посещал эти места вплоть до середины XVII в.

В первой половине XVII в. сначала среди испанских моряков, а потом среди голландских купцов получили распространения свидетельства о том, что на север или северо-восток от Японии между 29° и 34° северной широты находятся острова, богатые золотом и серебром [13. С. 107].

Организовать методичные поиски этих земель смогли голландские коммерсанты, чье влияние на торговлю в Восточной Азии в первой половине XVII в., благодаря деятельности Голландской Ост-Индской компании, достигло небывалого расцвета. Штаб-квартирой компании в регионе стал порт Батавия (совр. Джакарта) на о. Ява в Индонезии. Сама же Индонезия стала голландской колонией. Батавия служила не только центром торговли, но и отправной точкой нескольких географических экспедиций.

В 1639 г. главой компании стал предприимчивый и энергичный человек — Антони Ван Димен. Он принял меры к отысканию новых территорий, потенциальных рынков для сбыта и источников драгоценного металла. На поиски легендарных островов, богатых золотом, в 1639 г. была отправлена экспедиция Матиаса Кваста. Однако она

не достигла искомых результатов, следствием чего стало снаряжение новой экспедиции с той же целью, возглавил которую Маартен Герритсен де Фрис.

Примечателен тот факт, что одновременно была отправлена экспедиция в южном направлении под началом Абея Янсона Тасмана, участники которой первыми из европейцев посетили берега Австралии. Одновременность и географическая разновекторность всех этих экспедиций говорят о том, что они являлись частью системной политики Ост-Индской компании.

В инструкции, составленной Антони Ван Дименом и предназначенной для Маартена де Фриса, говорилось, что на востоке Татари (Сибири) располагается государство Китай, которое, возможно, является одной из провинций Китайской империи. Сообщалось также, что голландские и английские мореплаватели из Европы пытались найти и прежде путь в нее — мимо Новой Земли, через Северный Ледовитый океан [5. С. 23—24]. После нахождения пути в Китай и установления первых контактов кораблям предписывалось отправиться на восток. По сведениям, полученным от испанских моряков и переданным голландским купцом Ферстегеном, к востоку от Татари лежит остров. Он населен рослым белым населением и чрезвычайно богат серебром и золотом. Необходимо было удостовериться в том, что на острове имеются изделия из этих металлов, после чего надо было спешить в обратный путь. Инструкция предполагала, что вся экспедиция продлится до зимы того же 1643 г. [5. С. 34]

Что касается маршрута, рекомендованного де Фрису, то здесь, в частности, говорилось: «Вы должны начать свои открытия Татари с востока Японии, поскольку путь к ней знаком и менее опасен. Придерживаясь указаний, данных Вам в инструкции, <...> Вы должны точно нанести на карту и описать все земли, страны, острова, мысы, бухты, заливы, реки, мели, косы, рифы, скалы и утесы, которые вы встретите в пути или проходя мимо как в океане, так и у берегов Японии, Иесо, Китая или Татари, а также зарисовать формы всего обнаруженного, для чего вам дается рисовальщик... После того как все самые необходимые дела в Татари будут выполнены, <...> вы возобновите исследования острова, богатого золотом и серебром, которые были неудачно начаты командором Матиасом Квастом в 1639 г. <...>» [5. С. 35].

Корабли де Фриса, отбыв из Батавии, прибыли в Малайю. Оттуда, сделав все необходимые приготовления, корабли вышли в апреле 1643 г. и достигли восточного побережья Японии. К началу 1640-х гг.

Япония уже начала проводить политику изоляции, позже получившую название *сакоку*. Изгнанию из страны подверглись проповедники-иезуиты, а также испанские и португальские купцы. Единственными европейцами, которым было дозволено торговать с Японией в этот период, остались голландцы.

Плавание кораблей «Кастрикум» и «Брескенс» имело существенное осложнение. В мае вблизи побережья Японии корабли потеряли друг друга из виду. «Брескенс» пристал к японскому берегу в Намбу (современная префектура Иватэ), где часть команды высадилась на берег для пополнения запасов провизии. Местные жители приняли моряков за испанцев и захватили в плен. После этого «Брескенс», разумеется, не мог продолжать плавание. Поскольку пленников доставили в Эдо, оставшаяся на корабле часть команды была вынуждена направиться туда для переговоров с японскими властями⁵. Об этом инциденте де Фрису стало известно намного позже. Не дождавшись «Брескенса» в назначенном месте в назначенное время, де Фрис направился на север с одним кораблем — «Кастрикумом».

Корабль де Фриса прошел вдоль восточного побережья о. Хонсю на север, достигнув вскоре восточного берега о. Эдзо (Хоккайдо). «Кастрикум» оказался первым европейским кораблем, побывавшим в этих водах. Голландцы направились дальше на северо-восток вдоль побережья Эдзо, и в середине июня корабль подошел к проливу между Урупом и Итурупом. Остров Кунашир, а также гряда мелких островов Хабомаи были приняты де Фрисом за часть Эдзо из-за близости к нему и плохих погодных условий, определявших слабую видимость.

Экипаж «Кастрикума» высадился на о. Уруп, где моряки попытались установить контакт с местным населением — айнами. В журнале старшего штурмана корабля, Корнелиуса Янсона Куна, имеется следующая запись от 23 июня: «...мы вместе с ним (с капитаном. — С. Г.) поднялись на высокую гору с плоской вершиной. Там, на пригорке, командир установил деревянный крест, на котором было вырезано: "V. O. S. anno 1643". Объявив эту землю собственностью Его чести, назвали ее Землей Компании, а то место называли Cruyshoesck. Поев и выпив на Земле Компании и сделав в честь Его чести генерал-губернатора три залпа из мушкетов, ближе к вечеру отправились на судно» [7. С. 111].

Земля Компании (Уруп) была провозглашена территорией, подвластной Нидерландам. Остров же, лежащий к югу (Итуруп), был назван Островом Штатов в честь парламента Голландской республики — Генеральных Штатов.

Далее «Кастрикум» двинулся на запад, стараясь не упускать из виду побережье Эдзо. В середине июля экспедиция добралась до юго-восточного побережья Сахалина и продвигалась, делая остановки в заливе Анива. Затем в соседнем заливе морякам долгое время пришлось дожидаться, чтобы рассеялся туман. Залив, в котором пришлось пережить этот туман, был ими назван заливом Терпения.

Надо сказать, что туман вообще был и остается постоянным спутником мореходов Охотского моря. Даже летом количество солнечных дней невелико и нет никакой закономерности в смене ясной и пасмурной погоды. Слово «туман» в журнале Корнелиуса Куна встречается более восьмидесяти раз. Причем в записи от 25 июля есть описание залива Терпения, сделанное в редкий ясный день, но если море видно ясно, то линия побережья все равно скрыта туманом:

«Утром — чудесная погода, тихо, ветер западо-северо-западный, облачно, но видимость довольно хорошая, видели землю. Насколько мы заметили, простиралась она с западо-юго-запада на северо-северо-восток. Увидели, что мы снова зашли в большой залив Eso⁶ ... Подсчитали, что всего за сутки прошли на северо-восток 15 лье, были соответственно на широте 48 градусов 25 минут и на долготе 162 градуса 27 минут; земли тогда была на северо-востоке в 13 лье от нас, видели также землю на западо-юго-западе ... Над землей — такой тяжелейший туман, что хорошо разглядеть землю невозможно» [7. С. 138—139].

Закономерным (хотя и досадным) следствием экспедиции де Фриса стало то, что остров Сахалин был воспринят голландцами как продолжение земли Эдзо. Пролива, разделяющего Эдзо (Хоккайдо) и Сахалин, они не увидели⁷.

Время у побережья Сахалина голландцы провели в контактах с местными жителями, пытаясь осуществить простейшие меновые операции. Особое внимание они уделяли вещам, сделанным из серебра. У местных жителей голландцы обнаружили довольно большое количество предметов японского происхождения [7. С. 142—144].

У одного из старшин голландцы увидели меч: «Лезвие меча у старшего было украшено серебром, знаками я спрашивал его, как они получают серебро или где добывают, но первой поняла меня самая старшая женщина и сразу же показала мне как, запустив руки в песок, а затем, взяв немного песка в руки, издала шипящий звук, высыпала песок в горшок и показала, что надо поставить горшок на огонь, и что получается, то, что надо. "Cany" ("кэйни") — так они называют серебро» [7. С. 119]. Так информация о наличии драгоценных металлов на острова к востоку от Сибири не только не была оп-

ровергнута, но и до некоторой степени усилена новыми доказательствами.

В сентябре «Кастрикум» покинул берега Сахалина и на обратном пути прошел тем же проливом, который разделял Остров Штатов (Итуруп) и Землю Компании (Уруп), и тем же маршрутом, пройдя вдоль восточного побережья Японии, вернулся в Батавию.

2. Картография

Результаты экспедиции де Фриса, очевидно, не убедили Антони ван Димена в том, что необходимо продолжать поиски Золотого и Серебряного островов. Изучение голландцами этого региона не получило продолжения. Руководство Голландской Ост-Индской компании сочло, что новые открытия в данный момент не сулят прибыли.

Данные же де Фриса стали известны в Европе буквально сразу после возвращения экспедиции. Однако ряд обстоятельств привел к тому, что полученные данные были неверно отражены на картах. Фатальным обстоятельством для дальнейшего развития картографии региона стала следующая запись в дневнике Корнелиуса Куна, которая относится к характеристике Земли Компании (Урупа): «Я уверен, что земля, возле которой стояло наше судно, была островом, лежащим рядом с побережьем Америки или, возможно, сильно выступающей оконечностью этого побережья» [7. С. 110]. Мнение Куна основывалось на гипотезе испанских моряков, полагавших, что к северу от Калифорнии побережье Американского континента круто поворачивает на запад и близко подходит к побережью Азии. Однако важно отметить, что сам Кун называл Землю Компании именно островом.

Одна из первых карт, подготовленных после экспедиции, принадлежит перу голландского картографа Исаака де Граафа и создана в 1643 г. На ней рядом с Землей Компании нанесен силуэт Американского континента [13. С. 107]. Но опубликована эта карта не была до середины XX в.

Первой же опубликованной стала карта Й. Янссона, изданная в 1650 г. На ней Земля Компании уже представлена как часть Американского континента. Что касается Эдзо, то этим понятием на карте обозначен большой массив суши, включающий в себя очертания современного Сахалина, Хоккайдо и Кунашира. Исследователи полагают, что публикатор либо не вполне поверил в сообщения экспедиции, либо намеренно на захотел уточнять очертания побережья Эдзо и объединил его с Сахалином [13. С. 108]. В пользу первой версии го-

ворит свидетельство о тумане, содержащееся в журнала штурмана Куна. Сам журнал был опубликован вскоре после плавания [15].

В дальнейшем картографы, публиковавшие карты Японии как в самой Голландии, так и в других странах Европы, довольно часто воспроизводили обе ошибки — и отождествление Сахалина с Эдзо, и обозначение Земли Компании как части Американского материка. В дополнение к двум этим неточностям стала воспроизводиться и еще одна. Связана она сообщением португальского купца Жоао да Гама, который на пути из Китая в Мексику прошел более северным маршрутом, нежели обычно, и увидел некий остров. Это сообщение было добавлено к уже имевшимся сведениям и опубликовано рядом авторов, в том числе французским исследователем и путешественником Мельхиседеком Тевено в его работе «Описание различных любопытных путешествий, сведения о которых не были напечатаны» (*«Relations de divers voyages curieux qui n'ont point été publiés»*), опубликованной в 1663 г. Существование Земли Гамы так никогда и не было доказано, но она стала частой спутницей Земли Компании и Острова Штатов.

Особую актуальность данные экспедиции де Фриса приобрели в России в годы царствования Петра I благодаря деятельности голландского коммерсанта Николаса Витсена (1641—1717). Витсен получил хорошее образование, изучал астрономию, математику и кораблестроение. В молодости он побывал во многих странах Европы, в том числе в России в 1664—1665 гг. в составе голландского посольства. В ходе этой поездки он вел подробный дневник, который позднее был опубликован под названием «Путешествие в Московию». К моменту знакомства с молодым русским царем Витсен собрал колоссальный массив картографических и этнографических сведений о народах, населяющих Россию и Татарию (Сибирь) [2. С. 8—9]. Плодом его многолетней работы стала подробная карта Сибири, на которую были нанесены обширные пространства — от Новой Земли до Северного Китая, в том числе и восточная часть Сибири. В 1689 г. он преподнес эту карту царевичу Петру, за что получил жалованную грамоту [2. С. 9].

Позднее Витсен опубликовал впечатляющий по объему двухтомный труд «Северная и Восточная Татария» (*Noord en Oost Tartarye*). Работа была издана в Амстердаме дважды — в 1692 г. и в 1705 г. Одна из глав посвящена земле Эдзо. В ней содержатся подробные сведения о туземцах, которых повстречали участники экспедиции де Фриса, — их внешнем виде, нравах и т. д. Здесь же охарактеризовано местоположение Острова Штатов (Итурупа), имеется зарисовка его береговой линии, промеры глубин, приведены названия горных вершин

острова, данные в ходе экспедиции де Фриса [10. С. 218—219]. Сведения о земле Эдзо и Острове Штатов приведены с такими подробностями, что в их достоверности было трудно усомниться.

На карте Витсена нанесены Земля Компании, Остров Штатов и контуры земли Эдзо в традиционном к тому моменту виде. Правда, земля Эдзо соединена с материком пунктирными линиями, то есть эта связь выдвигалась как предположение. Важно, что карта имела градусную сетку, в соответствии с которой Земля Компании (теперь уже не остров, а большой массив суши, уходящий на восток и, возможно, являющийся частью Америки) лежала между 49° и 42° широты. Ирония истории заключалась в том, что неверная гипотеза основывалась на наиболее достоверных из имевшихся данных.

Петр I был лично знаком с Витсеном. Во время поездки в Голландию в 1697—1698 гг. последний был постоянным спутником русского царя, знакомил его со страной, рекомендовал специалистов — корабелов, математиков. Витсен был крайне заинтересован в дружбе с Петром I, так как сотрудничество с ним могло принести ряд преимуществ для голландской торговли. Не следует забывать и тот факт, что Витсен был одним из управляющих Голландской Ост-Индской компании. Возможно, он рассчитывал на осуществление совместной торговой деятельности с целью улучшить положение компании, которая к началу XVIII в. уже прошла пору своего расцвета. А нахождение северного морского пути в Тихий океан или установление другого торгового пути могло улучшить положение дел.

Что же касается самого Петра I, то логично предположить, что земли восточнее Сибири интересовали его не сами по себе, а как часть большого комплекса идеологических и экономических перспектив. Сюда можно отнести и появление первого японца в России (привезенного В. Атласовым с Камчатки Дэмбэя), и до конца не развеянные легенды о золотоносности открытых голландцами островов, и возможность установления торговых контактов с Японией, и политически важный для молодой империи аспект установления и описания ее границ.

Петр I постоянно отдавал указы, направленные на исследование дальневосточных границ империи, однако их полномасштабная реализация состоялась уже после смерти императора, благодаря участникам Второй экспедиции В. Беринга в 1730-х гг. Главной задачей экспедиции было установление границ Азии и соотнесение их с американским побережьем. Но задача была непомерно велика в силу противоречивости имеющихся данных. Главным вопросом было направление поисков. Часть материалов, собранных в ходе Первой камчат-

ской экспедиции, говорила в пользу северного и северо-восточного направления от Камчатки.

Данные же, приведенные Витсенем, свидетельствовали в пользу южного направления. На их основе ученые Петербургской Академии наук — Г. Ф. Миллер, И. Н. Делиль, Д. Бернули — составили в 1732 г. подробную инструкцию для командора В. Беринга. В ней отмечалось, что сведения о земле Эдзо, собранные из разных источников, противоречивы. Особенно не было понятно соотношение топонимов Матсмей (Мацумаэ) и Эссо (Эдзо). Но оговаривалось, что во избежание неточности Берингу передаются копии всех имеющихся карт, где изображена земля Эдзо. В инструкции приводились и данные экспедиции де Фри-са, особенно об Острове Штатов (Итуруп) и проливах, лежащих на северо-восток и юго-запад от острова [6. С. 120—121]. К инструкции прилагалась также и карта, составленная самим Делилем.

Иными словами, была отмечена сложность установления границ земли Эдзо и неточность очертаний Земли Кампании. Достоверным ориентиром предлагалось считать данные об Острове Штатов. В инструкции уже указывалось, что пролив между Землей Компании и Островом Штатов «...назван был... именем Ври по имени некоего галанца, который тогда управителем был в том мореплавании» [6. С. 121].

Все вышесказанное и определило характер поисков. Экспедиция Беринга состояла из двух отрядов. Корабли под командованием самого Беринга направились в восточном направлении. Задачей же отряда кораблей под командой М. Шпанберга было южное направление.

Шпанберг предпринял две попытки добраться до берегов Японии. Летом 1738 г. три корабля под его командованием вышли из Большерецка. По пути два из них отстали. Корабль самого Шпанберга, «Архангел Михаил», идя от вдоль Курильской гряды к юго-западу, как отмечено рапорте, «...пошел в путь свой один и шел до 45°. А что в пути остров и протчаго обретено нами, о том Государственной адмиралтейской коллегии покорнейший предлагаю при сем чертеж» [6. С. 165].

Карта, приложенная М. Шпанбергом, не сохранилась. Комментарии же публикации рапорта сообщают, что, по итогам разбирательства в Адмиралтейств-коллегии, М. Шпанберг действительно дошел до широты 45°, что соответствует широте острова Итуруп [6. С. 167]. Этот существенный момент еще требует дополнительных изысканий. Однако если придерживаться версии публикаторов, то можно утверждать, что часть задачи была выполнена. Существование Острова Штатов подтверждалось реальными наблюдениями. То есть результаты М. Шпанберга совпали с голландскими данными.

Однако вопрос о Земле Компании и приближенности Американского континента к Эдзо оставался открытым. Поэтому на следующий год М. Шпанберг совершил вторую экспедицию. На этот раз он направил свои корабли почти строго на юг от Камчатки. Логика здесь была очевидной. Если пресловутая Земля Компании — часть Американского континента и если она действительно, в соответствии с прежними картами, пролегает с запада на восток между 49° и 42° широты, то достаточно пересечь эти широты, дабы окончательно убедиться в ее наличии или отсутствии. Шпанберг так и поступил. Пройдя в южном направлении от Камчатки до 42° широты, он окончательно убедился в отсутствии здесь какой бы то ни было земли. Затем он направил свои корабли на юго-запад, где пристал к собственно японским берегам. После нескольких остановок у берегов Японии в обратный путь он двинулся вдоль Эдзо и Курильских островов.

Многие результаты обоих плаваний Шпанберга были поставлены под сомнение как В. Берингом, так и Адмиралтейств-коллегией. Причиной же было неверие в отсутствие Земли Компании. Но в итоге данные Шпанберга были признаны и отражены в Атласе, изданном в 1745 г. Это еще далеко не означало завершения процесса описания бассейна Охотского моря: оставалось много неточностей⁸. Однако очевидная неточность, связанная с гиперболизацией Земли Штатов, была теперь устранена.

3. Историография

В российской дореволюционной и советской довоенной историографии, посвященной русско-японским отношениям и колонизации Дальнего Востока, экспедиция Маартена де Фриса упоминалась неоднократно и была достаточно подробно и внятно описана [4].

В послевоенной историографии изучение русско-японских отношений стало напрямую увязываться с внешнеполитическим курсом. Послевоенная Япония развивалась в значительной степени под влиянием США. В условиях блокового противостояния СССР и США Япония становилась постоянным партнером последних. В конце 1950-х гг. стала очевидной неразрешимость вопроса о мирном договоре между СССР и Японией, а также о границах между двумя государствами. Проблема была намного шире вопроса о принадлежности южнокурильских островов. Политический спор на эту тему затянулся на десятилетия, что естественным образом отразилось и на советской науке, где идеологические установки ощущались весьма заметно.

В работах, посвященных освоению Сибири, подчеркивался мирный характер этого процесса, синтез местной и русской культуры. Особое звучание приобрел тезис о русском приоритете в освоении дальневосточных территорий. Советская историография пыталась доказать первенство русских землепроходцев в открытии, изучении и освоении Сахалина и Курильских островов. Пик идеологизации вопроса пришелся на 1950—60-е гг.

Естественно, что в таких условиях появление голландских моряков в середине XVII в. в Охотском море стало неудобным для советских историков сюжетом⁹. Сам факт экспедиции, разумеется, не отрицался, но упоминания о ней были либо кратки, либо недостаточно точны. Умолчанию подверглось и значение работы Н. Витсена «Описание Северной и Восточной Татарии», а также факт составления им карты Сибири на десять лет раньше ремезовской «Чертежной книги Сибири».

В 1945 г. был начат перевод книги Витсена, который осуществляла Вильгельмина Трисман, эмигрантка из Голландии, переехавшая в СССР. Однако работа была остановлена, а планы издать «Описание Северной и Восточной Татарии» не реализовались даже в 1970-х гг. [10. С. 205]

В 1959 г. вышла монография Б. П. Полевого «Первооткрыватели Сахалина», в которой автор доказывал факт посещения и освоения Сахалина русскими в середине XVII в. Б. П. Полевой описал все казацкие экспедиции к устью Амура, на основе косвенных данных выдвигая тезис о возможности посещения Сахалина [8. С. 30—32]. В книге об экспедиции де Фриса сообщалось лишь то, что голландцы приняли Сахалин за часть о. Хоккайдо.

Впоследствии некоторые авторы на основе предположений Б. П. Полевого строили еще более далеко идущие заключения: «Есть все основания считать, что в 1655—1656 гг. жители западного побережья Сахалина стали выплачивать ясак, т. е. вошли в состав подданных России, с чем согласны также некоторые японские историки. В результате походов русских казаков были получены данные о существовании Татарского пролива и о Сахалине как острове, которые были отмечены сначала на русских “чертежах” (картах) XVII в., а затем стали известны в западноевропейских странах. В 1691 г. в Амстердаме Н. Витсен впервые напечатал карту с изображением о-ва Сахалин» [1. С. 200—201].

Вывод о том, что Н. Витсен изобразил на своей карте о. Сахалин, основываясь на известиях русских казаков, выглядит совершенно курьезно. Во-первых, Сахалин воспринимался как часть Эдзо и ги-

потетически соединялся с материком (соответственно, он не рассматривался как отдельный географический объект), а во-вторых, основным источником этой информации были описания экспедиции де Фриса. Сам факт того, что остров Уруп был провозглашен территорией, подвластной Нидерландам, не упоминался вовсе.

При подготовке в 1984 г. сборника документов «Исследования русских на Тихом океане в XVIII — первой половине XIX в.» избежать упоминаний о де Фрисе было невозможно. Однако составители специально подчеркивали неверность и неточность полученных экспедицией данных. В предисловии к изданию говорилось: «Вахтенные журналы, которые велись на кораблях отряда М. П. Шпанберга во время плавания к берегам Японии, служат важнейшим доказательством приоритета русских мореплавателей в открытии и определении местоположения Курильских островов» [6. С. 19]. При этом никоим образом не упоминался журнал Корнелиуса Куна, штурмана «Кастрикума», который содержал сведения, так необходимые русским экспедициям первой половины XVIII в.

В 1990-х гг. в российской историографии наметилась рецепция голландских источников, имевших отношение к изучению Охотского моря. В 1990 г. в качестве приложения к переводу инструкции Антони ван Димена офицерам «Кастрикума» была опубликована статья Б. П. Полевого, в которой оценка экспедиции де Фриса дана в совершенно новой стилистике. В 1993 г. к 350-летию юбилею экспедиции де Фриса был осуществлен частичный перевод журнала штурмана Корнелиуса Куна [7].

Помимо этого в 1990-х гг. активизировалась работа российских и голландских исследователей по изданию наследия Николаса Витсена [10. С. 205]. Результатом пока стала публикация его «Путешествия в Московию». Перевод «Описания Северной и Восточной Татарии» на русский язык пока не вышел в свет.

* * *

Таким образом, участники экспедиции Маартена де Фриса стали первыми европейцами, посетившими южнокурильские острова — Уруп и Итуруп, а также Сахалин. Земля Компании (Уруп) была провозглашена собственностью Голландской короны. Были даны точные координаты описанных мест¹⁰, промеры глубин, особенности течений. Ряд географических объектов получил голландские названия. Однако из-за неблагоприятных погодных условий Эдзо и Сахалин, а также о. Кунашир были отождествлены как единый массив суши.

Результаты экспедиции де Фриса впоследствии часто использовались в картографии, но были значительно искажены. При этом, несмотря на некоторые изначальные ошибки, а также позднейшие искажения, часть сведений была весьма точна.

Эти данные стали известны в России благодаря фундаментальной работе Н. Витсена и учитывались при составлении планов экспедиции В. Беринга. И верные данные, и искажения повлияли на плавание М. Шпанберга к берегам Японии. Знание точных координат Острова Штатов давало ориентир маршруту, неправильные же очертания Земли Компании заставляли этот маршрут удлинять. Немаловажным является и тот факт, что нахождение пути к берегам Японии оказалось связано не столько с поисками Японии, сколько с поисками Америки.

В отечественной историографии данные экспедиции де Фриса по политическим мотивам долгое время искажались. Отдельные факты не упоминались, потому что мешали доказательству приоритета русских в освоении Сахалина и Курильских островов. Работа Н. Витсена «Описание Северной и Восточной Татарии» фактически не фигурировала в качестве источника информации для русских экспедиций, отправлявшихся на описание северной части Тихого океана. В последние полтора десятилетия ситуация стала значительным образом меняться, однако часть важных материалов (в том числе трактат Н. Витсена) не опубликована на русском языке и не введена в научный оборот. Между тем на современном этапе развития науки необходимо привлечь эти материалы к изучению ряда вопросов истории русско-японских отношений.

Список литературы

1. Александров В. А. [Послесловие] в изд: *Кин Д. Японцы открывают Европу: 1720—1830*. М., 1972.
2. Витсен Н. Путешествие в Московию / Пер. В. Г. Трисман, коммент. и предисл. Р. И. Максимовой, Й. Дриссен, Н. Копаневой. СПб.: Symposium. 1996.
3. Головин В. М. Записки флота капитана Головина о приключениях его в плену у японцев. М.: Захаров, 2004.
4. Знаменский С. В поисках Японии: Из истории русских географических открытий и мореходства в Тихом океане. Владивосток, 1929.
5. [Инструкция шкиперу-командиру Маартену Герритсену Фрису и совету флейта «Кастрикум» и яхты «Брескенс»] / Пер. В. Г. Трисман // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень. № 3. 1990. С. 23—37.

6. Исследования русских на Тихом океане в XVIII — первой половине XIX в. Сборник документов: В 6 т. Т. 1. Исследования русских на Тихом океане в XVIII — первой половине XIX в. М.: Наука. 1984.
7. К 350-летию плавания голландской экспедиции под руководством Маартена Герритсена Фриса у Сахалина и Курильских островов. [Корнелиус Янсон Кун. Журнал] / Пер. с англ. Е. С. Златогорской, вступ. ст. и коммент. М. С. Высокова // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень. № 3. 1993. С. 99—148.
8. Полевой Б. П. Первооткрыватели Сахалина. Южно-Сахалинск, 1959.
9. Полевой Б. П. Плавание М. Г. де Фриса в северных водах Тихого океана (1643 г.) // Общество изучения Сахалина и Курильских островов. Краеведческий бюллетень, № 3. 1990. С. 4—22.
10. Graaf T. de, Naarden B. Description of the Border Areas of Russia with Japan and Their Inhabitants in Witsen's «North and East Tartary» // Acta Slavica Iaponica. 2007. Vol. 24. Pp. 205—220.
11. Harrison J. A. Notes on the Discovery of Yezo // Annals of the Association of American Geographers. 1950, № 3 (Vol. 40). Pp. 254—266.
12. Hesselink R. H. Prisoners of Nambu: reality and make-believe in 17-th century Japanese diplomacy. — University of Hawai, 2002.
13. Kiss G. The Cartography of Japan during the Middle Tokugawa Era: A Study in Cross-Cultural Influences // Annals of the Association of American Geographers. 1947, № 2 (Vol. 37). Pp. 101—119.
14. Lensen G. A. The Russian push toward Japan. Princeton, 1959.
15. Robert Willem C. H. Voyage to Cathay, Tartary and the Gold- and Silver-Rich Islands East of Japan, 1643. The Journal of Cornelis Janz. Coen relating to the Voyage of Marten Gerritz. Fries to the North and East of Japan. Amsterdam, 1975. [Переиздание публикации 1643 г.].

Примечания

¹ В отечественной литературе имеются и другие написания этой фамилии — Фриз, а также Вриз.

² Следует также обратить внимание и на то, что в данном случае речь идет почти исключительно об экспедициях, снаряженных из североευропейских стран — России, Великобритании, Голландии. Причем значительный вклад в осуществление российских географических экспедиций внесли также выходцы из стран Северной Европы — датчане на русской службе В. Беринг и М. Шпанберг, англичанин Дж. Вальтон и другие.

³ Понятие «Эдзо» — довольно расплывчатое и первоначально не имело строгого территориального определения. К началу периода Токугава неевропейское население — айны — были вытеснены с Хонсю на Хоккайдо. Поэтому в данном случае под Эдзо подразумевается в первую очередь остров Хоккайдо. Искривленный этноним Эдзо попал в европейские языки в виде вариантов Едзо, Есо, Йесо, Иесо. Название Хоккайдо остров получил лишь в эпоху Мэйдзи (1868—1912).

⁴ Поэтому частым является второе название помимо Эдзо — Мацумаэ.

⁵ Для урегулирования конфликта из Нагасаки в Эдо прибыл представитель Голландской Ост-Индской компании. Через несколько месяцев пленники были отпущены, а в декабре «Брескенс» воссоединился с «Кастрикумом», который к тому моменту уже вернулся из плавания на Север. Более подробно история с пленением голландских моряков описана в работе: *Hesselink R. H. Prisoners of Nambu: reality and make-believe in 17-th century Japanese diplomacy.* — University of Hawai, 2002.

⁶ Речь идет о заливе Терпения, который точно идентифицируется по координатам. Самим же К. Куном он принят за часть земли Эдзо.

⁷ Наличие этого пролива удалось обнаружить лишь Ж. Лаперузу, экспедиция которого первой из европейцев в 1787 г. прошла через Японское море, описала западное побережье Хоккайдо и обнаружила пролив, который был назван его именем.

⁸ Еще в начале XIX в. В. М. Головнин писал о неудовлетворительном состоянии карт Курильских островов, составленных зверопромышленниками, приезжавшими на острова для сбора ясака: «Некоторые острова в двух местах положены под разными именами, другие — маленькие, ничего не значащие — увеличены в 5 или 10 раз против настоящей своей величины; одни между собою сближены, другие, напротив, отдалены; словом, множество разных грубых ошибок наполняют все старые карты Курильских островов» [З. С. 21].

⁹ Так, например, в фундаментальной и до сих пор актуальной работе Э. Я. Файнберга «Русско-японские отношения в 1697—1875 гг.» экспедиция де Фриса упоминается лишь один раз без уточнения деталей.

¹⁰ Широкий показатель у Куна совпадает с современными данными. Показатель же долготы находится на 16—18° восточнее, чем в современной системе координат. Это объясняется разностью точки отсчета нулевого меридиана. Голландские мореплаватели XVII в. в соответствии с испанской традицией провели нулевой меридиан через Азорские острова, как самую западную точку Старого Света. Возможно, именно с этим и связаны неточности описываемых карт, однако данный вопрос требует более специально-го изучения.

Политика «поощрения товарного производства» при Танума Окицугу

В. Н. Кудояров
(СПбГУ)

Годы правления «старейшины» ро:дзю:¹ Танума Окицугу (1719—1788) приходятся на период между реформами годов Кё:хо: (1716—1745) и реформами годов Кансэй (1787—1793). В широком смысле время Танума началось в 1758 г., когда он вошёл в Верховный суд хё:дзё:сё², и длилось до 1786 г., когда Танума был смещён с поста ро:дзю: и к власти пришёл Мацудайра Саданобу³, его политический оппонент.

Внутренняя политика Танума Окицугу, недостаточно подробно исследованная в отечественной историографии⁴, включает в себя денежную реформу, меры по поднятию целины синдэн кайхацу и освоению земель Эдзо на севере Японии, расширение внешней торговли Японии с Китаем и Кореей через Нагасаки, поддержку купеческого сословия тё:нин. Важную роль также сыграла политика «поощрения товарного производства» сёкусан ко:гё:, при Танума в основном проявившаяся в сфере выращивания женьшеня и сахара в Японии и их распространения среди населения. Целью данного аспекта деятельности Танума было стремление стабилизировать цены на эти продукты и сократить объём их импорта, приходившегося тяжёлым бременем для экономики Японии. Мероприятия Танума по выращиванию японского женьшеня и сахара характеризовались сотрудничеством правительства бакуфу с купцами, которые получали от Танума монополию на свою деятельность, а взамен должны были платить специальные налоги. Следует отметить, что политика сёкусан ко:гё: не была новинкой в годы Танума: она активно проводилась ещё при Токугава Ёсимун⁵. В годы его правления в Японии под руководством учёного-голландоведа Аоки Конъё: (1698—1769) стал выращиваться картофель.

Для реализации своих планов по выращиванию в Японии импортируемых продуктов Танума опирался на идеи «науки о лекарственных травах» хондзо:гаку и «науки о производстве» буссангаку. В область исследований хондзо:гаку входят различные растения и минералы, которые могут быть использованы для излечения болезней. Изначально она возникла в Китае

(в 500 г. н. э.), в эпоху Хэйан (794—1185) распространилась в Японии, а в эпоху Эдо (1603—1867), благодаря учёным *Каибара Экисэн* (1630—1714), *Ино: Дзякусуй* (1655—1715), а также *Оно Рандзан* (1729—1810), изучение трав в Японии постепенно приобрело черты естествознания и фармацевтики. В середине XVIII в. начался взаимный обмен знаниями между специалистами в области трав и минералов на выставках, получивших название *буссанкай*. Первым инициативу в организации этих мероприятий проявил учёный *Цусима Готоран* из *Киото*, который каждый год выезжал в *Осака*, где представлял исследуемые им травы. При сёгуне Ёсимунэ исследованием трав стали заниматься и в Эдо. Знания *хондзо:гаку*, воплощением которых был китайский труд «Хондзо: ко:мо-ку» («Классификация лекарственных трав»),⁶ начали применяться при исследовании сельскохозяйственной продукции в каждом районе Японии. Среди представителей этого научного направления получили известность учёные-голландоведы *Тамура Рансуй* (1718—1776) и *Хирага Гэннай* (1728—1779), знания которых применял *Окицугу* для реализации политики *сёкусан ко:гё:*. Науке покровительствовали и купцы из района *Камизата*.

Выходец из Эдо, *Тамура Рансуй* в июле 1757 г. впервые организовал выставку *буссанкай* в Эдо, в районе *Юсима*, где представил разные виды медикаментов. Эта выставка была настолько популярна среди населения Эдо, что в следующем году была организована вторая выставка *буссанкай* в районе *Канда*. Выставки также были проведены в 1759, 1760 и 1762 гг. Усилия *Рансуй* способствовали широкому распространению лекарственных трав в Японии. Часто объезжая различные регионы Японии с целью сбора лекарственных снадобий, *Рансуй* открыл и описал много полезных трав⁷.

Хирага Гэннай, уроженец района *Сануки* княжества *Такамацу*, специализировался, как и *Тамура Рансуй*, на ботанике и естествознании, активно участвовал в организации *буссанкай*. Успехом первой *буссанкай* в Эдо *Рансуй* во многом был обязан *Гэннай*, который также спонсировал его третью и пятую *буссанкай*. В 1762 г. *Гэннай* провёл свою собственную выставку, где в основном представил медицинские травы. Всего за 10 лет организации выставок он описал свыше 2 000 видов трав из 30 провинций. *Гэннай* был многосторонним учёным: помимо естествознания, он увлекался живописью в западном стиле, открывал новые залежи полезных ископаемых, а после посещения в 1770 г. *Нагасаки* он пробовал создать электрический прибор *эрэжитэру*.

Свои научные знания *Рансуй* и *Гэннай* использовали для увеличения количества и повышения качества различной продукции,

прежде всего женшенья и сахара. На деятельность этих учёных немалое влияние оказал значительный рост сельскохозяйственной и промышленной продукции, наблюдавшийся в XVIII в.⁸ Выставки *буссанкай*, их экспонаты привели к созданию «науки о производстве» *буссангаку*, воплощавшей в себе идеи обоих учёных об отечественном производстве импортируемых товаров. Мысли *Рансуй* и *Гэннай* соответствовали политике *Танума Окшугу*, который был заинтересован во внедрении передовых знаний *хондзо:гаку* и *буссангаку*⁹ в экономику Японии для выращивания женшенья и сахара.

Женьшень *ниндзин* использовался в Японии в лекарственных целях, для изготовления медицинских снадобий, и был эффективен против разных болезней. Изначально он не выращивался в Японии и поступал целиком из Кореи. Импорт корейского женшенья начался ещё в конце XVI — начале XVII в., когда были восстановлены японо-корейские контакты, прерванные из-за походов японского полководца *Тоётоми Хидэёси* (1536—1598) в Корею¹⁰. В то время считалось, что женьшень можно выращивать только в Корее, поэтому объём импорта женшенья в связи с его потреблением рос каждый год. Вскоре экспорт этого продукта стал одной из статей доходов Кореи, получаемых от торговли. К концу XVII в. женьшень поступал в Японию по трём направлениям. Княжество *Цусима*, управляемое правителями клана *Со*, покупало женьшень прямо из Кореи, без посредников в торговле. Часть женшенья привозилась в Японию китайскими купцами из Кореи и Южного Китая, в особенности из города Кантон. Наконец, женьшень поступал от них и в *Нагасаки*. Наряду с официальной, также существовала и контрабандная торговля женьшенем. Прибыль от торговли женьшенем была высокой: во многом благодаря его продаже правителям клана *Со* удавалось стабильно поддерживать состояние финансов *Цусима*. Это было немаловажно, поскольку *Цусима*, расположенное между районами *Хаката* и *Пусаном*, не имело развитого сельского хозяйства и веками играло роль посредника в японо-китайской и японо-корейской торговле¹¹.

Высокие цены на женьшень в Японии были обусловлены тем, что *бакуфу* ещё в 1673 г. учредило первую монополию на женьшень *ниндзиндза* и позволило её купцам взять под свой контроль торговлю женьшенем и резко повысить на него цены. Купцы из *ниндзиндза* следили за поступлением на японский рынок женшенья из *Цусима* и Китая. В 1735 г. купец *Нагасакия Гэнъэмон* из *Эдо* получил право на создание монополии *то:ниндзиндза*, которая контролировала поступление китайского женшенья, импортируемого в *Нагасаки*. Деятельность этой монополии продолжалась до 1860 г. Монополия на импор-

тный женьшень, которую крепко держали в своих руках купцы из *ниндзиндза*, привела к резкому подорожанию цен на женьшень. В результате он стал недоступен рядовому покупателю. Зависимость Японии от ввоза корейского женьшеня не была преодолена и отрицательно сказывалась на экономике Японии, поскольку за его импорт приходилось расплачиваться драгоценными металлами, что приводило к истощению японских рудников.

Ещё со времён *Гэнроку* (1688—1704) разрабатывались планы по сокращению ввоза женьшеня из Кореи и Китая и его выращиванию в Японии. Впервые усилия по выращиванию японского женьшеня предпринял *Токугава Ёсимунэ*, при котором семена женьшеня, поступавшие из Кореи, сажались в разных районах Японии, особенно на плантациях лекарственных растений в районе *Имаити* (*Никко*), где выращивание женьшеня контролировал лично *сёгун*. Женьшень выращивался экстенсивным способом и в северо-восточных регионах Японии, в частности в провинциях *Симоцукэ* и *Муцу*. В годы *Кё:хо*: выращиванием японского женьшеня ведали два купца: *Исэй Сэйэмон* и *Осакая Тасиро*., назначенные по указу *бакуфу* от 18 октября 1718 г. Однако им не были предоставлены особые права на торговлю женьшенем, в отличие от *ниндзиндза*¹². В 1728 г. был впервые получен японский женьшень, после чего *бакуфу* задумало распространять семена женьшеня путём раздачи их населению¹³. Однако соперничество купцов из *Эдо* за торговлю женьшенем на территории Японии привело к тому, что *бакуфу* уже не могло продолжать разрешать нескольким привилегированным купцам обладать монополией на торговлю женьшенем. Поэтому в 1739 г. *бакуфу* изменило систему *ниндзиндза*. Теперь её функции ограничивались проверкой от имени *бакуфу* качества женьшеня и контролем над его распределением. Число агентов *ниндзиндза*, получавших от продажи женьшеня огромную прибыль, было ограничено.

Дальнейшие попытки по выращиванию женьшеня в Японии и его распространению среди населения были предприняты в годы правления *Танума Окисугу*, который, проводя свою политику по укреплению государственных финансов, рассчитывал уменьшить зависимость Японии от импорта из Китая и Кореи. При *Танума*, как и при *Ёсимунэ*, продолжалась посадка семян женьшеня: они были посажены в провинции *Муцу*, что также способствовало распространению японского женьшеня. *Бакуфу* при *Танума* стало продавать женьшень по фиксированным ценам и побуждало население выращивать и распространять его во всех районах Японии, в том числе и в *Канхассю*:

(провинции Сагами, Мусаси, Ава, Кадзуса, Симо:са, Хитати, Ко:дзукэ, Симоцукэ).

В 1763 г. монополия ниндзиндза была реорганизована усилиями управляющего финансами кандзё: бугё: Иссики Масахиро¹⁴, который назначил на должность её заведующего Тамура Рансуй и выделил ему в помощь 30 человек с жалованием в 130 хё:¹⁵ риса. Монополия должна была контролировать продажу импортного и японского женьшеня, а также регулировать цены на него. Реорганизованная ниндзиндза была учреждена в Эдо, в районе Ко:я (квартал Канда), после чего бакуфу уполномочило 28 купцов вести розничную торговлю женьшенем. От государства они получили специальные лицензии на свою деятельность, за которые должны были платить налоги ундзё:кин и мё:гакин¹⁶. Реорганизовав ниндзиндза, правительство Танума монополизировало производство и продажу женьшеня в Японии.

Тамура Рансуй, чтобы увеличить производство женьшеня, раздавал жителям Эдо, а также провинций Мусаси, Симо:са и Кадзуса выращенные им семена женьшеня, а также семена из провинции Симоцукэ. Каждый год Рансуй отправлялся в Симоцукэ, Уэно и Синано, где скупал корни местного женьшеня, изготавливал из него лекарственные снадобья и продавал их оптом в каждом районе, где находился филиал ниндзиндза. 29 июля 1763 г. Рансуй по приказу бакуфу объездил с инспекцией Ко:дзукэ, Симоцукэ, О:сю: для закупки там женьшеня. Свои взгляды на женьшень Рансуй отразил в работе «Ниндзин ко:сакуки» («Записи о выращивании женьшеня»), где писал: «Сейчас много людей, кто или распространяет семена женьшеня, или занят его выращиванием. [...] Население, даже мелкие крестьяне, легко осваивают способы выращивания женьшеня»¹⁷. Рансуй также посвятил женьшеню труд «Ниндзинфу:» («Распространение женьшеня»), где наряду с женьшенем он описал ещё 67 видов продуктов континентального и японского происхождения. Письмом канамадзирибун¹⁸ Рансуй описал способы выращивания, производства, накопления и хранения женьшеня. Не менее известным был его труд «Сансэй хироку» («Секреты производства женьшеня», начало эры Хо:рэки (1751—1764)). Заслуги Рансуй в создании технологий по выращиванию женьшеня были высоко оценены бакуфу, он получал правительственный паёк. Рансуй называли «специалистом по женьшеню» ниндзин хакасэ.

В политику Танума по распространению женьшеня немалый вклад внёс и Хирага Гэннай, который призывал население выращивать японский женьшень. Гэннай назначили распространять и очищенный женьшень. Полученные знания о женьшене и способы его выращивания он изложил в приложении к своему труду «Буцуруй

хинсицу» («Классификация вещей»), в конце которого говорится, что корейский женьшень уже долго выращивается в Японии, а его качество теперь не уступает импортному. Японский женьшень стал успешно использоваться во всех сферах, а сам *Гэннай* писал: «Когда женьшень поступал из Кореи, он стоил дорого, но появление отечественного женьшеня удешевило его»¹⁹.

Ко времени *Танума* часть женьшеня, поступавшая в Японию из Кантона, была невысокого качества, поэтому в декабре 1764 г. *бакуфу* по инициативе *Рансуй* запретило импорт женьшеня из Кантона. Накануне издания этого указа в *Нагасаки* было сожжено 30 000 плодов некачественного женьшеня из Кантона. С 1768 г. качество женьшеня стало оцениваться по трём категориям: высокое, среднее и плохое. Чтобы выделить высокие и средние сорта женьшеня, к тюкам с ним прикрепляли специальные ярлыки, причём женьшень низкого сорта таких ярлыков не имел.

В 1771 г. *бакуфу* при *Танума* издало указ о запрете принудительной продажи женьшеня и о наказании нарушивших его купцов. Это было вызвано инцидентом с купцами *Тани Дзихэй* и *Имаидзуми Соэмон* из *Эдо*, которым *бакуфу*, сильно нуждаясь в деньгах, предоставило в октябре 1767 г. лицензию на торговлю корейским женьшенем в регионе *Канто*. В том же году купец *Огия Сабуроэмон* из *Осака* и четыре купца из *Эдо* были уполномочены *бакуфу* контролировать продажу женьшеня в 33-х провинциях региона *Кансай*. *Бакуфу* для торговли женьшенем в *Кансай* учредило в *Осака* и *Киото* ведомства по распространению и распределению женьшеня, собранного *ниндзиндза*. Также эти ведомства должны были хранить деньги, полученные от розничных торговцев женьшенем, и получили право предоставлять их в кредит, т. е. могли осуществлять банковские операции.

Ответственным за распространение и продажу женьшеня в *Кансай* был назначен *Огия Сабуроэмон*, имевший большие связи в аппарате *бакуфу*. Для увеличения объёма продаж женьшеня он и его люди стали побуждать население покупать женьшень, рассылая письма с просьбой об этом. Если женьшеня поступало мало, народ обвиняли в непочтении к сёгуну *Ёсимунэ*. Авторитет власти сёгуна был в то время очень высок, и такие обвинения были эффективным средством давления на покупателей. *Бакуфу* узнало о злоупотреблениях *Огия*, *Тани* и *Имаидзуми*, наказало их и в дальнейшем пресекало подобную деятельность.

Монополия на женьшень *ниндзиндза*, реорганизованная в годы правления *Танума*, просуществовала до ноября 1787 г. *Бакуфу* после смещения *Танума* и с приходом к власти *Мацудайра Саданобу* осо-

знало, что купцы из монополии всё больше злоупотребляют своим положением, и упразднило *ниндзиндза*. С этого времени *бакуфу* стало само контролировать торговлю женьшенем и распределять его среди населения²⁰.

Меры *Танума*, несмотря на недобросовестность отдельных купцов из *ниндзиндза*, способствовали тому, что женьшень стал доступным для большинства населения Японии растением²¹. Даже в 1780-е гг., когда Японию захлестнули стихийные бедствия²², спрос на женьшень не падал. В обстановке дефицита финансов выращивание женьшеня смогло приносить прибыль казне, и *бакуфу* продолжало поощрять тех чиновников, кто распространял выращивание женьшеня. В декабре 1-го года *Тэммэй* (1781) *Тамура Гэнтё*., сын *Рансуй*, повысил закупку корней женьшеня и улучшил технологии его выращивания, за что получил 2 слитка серебра. В последующие годы он стал получать 3 слитка.

Как и женьшень, сахар *сато*: с давних времён был известен японцам, но он почти не производился в Японии и стоил очень дорого. В первой половине эпохи *Эдо* сахар потребляли лишь высокие слои японского общества. Хотя в то время часть сахара уже производилась в Японии, это не покрывало объём его потребления. Отсутствие развитой сахарной промышленности приводило к росту импорта сахара из-за границы, прежде всего из Китая, откуда он доставлялся в *Нагасаки*. В 1631 г. весь импортный сахар был поставлен под контроль *бакуфу*. Даже после установления политики изоляции Японии *сакоку сэйсаку*²³ сахар продолжал доставляться из Китая, составляя значительную долю среди импортировавшихся товаров.

В Японию поступало четыре сорта сахара: белый сахар *сиро*: *дзато*.; нерафинированный *куро* *дзато*.; рафинированный *самбондзиро*: и леденцовый *ко:ри* *дзато*.. Сахар *самбон*, в большом количестве импортировавшийся в Японию во второй половине эпохи *Эдо*, получали путём рафинирования белого сахара. Леденцы и *самбон* использовались военными домами *букэ* и аристократами *кугэ* в качестве подарков и подношений, а потребление этого сахара среди народа считалось непозволительной роскошью. Сначала китайцы поставляли в Японию в основном белый сахар, рафинированный и леденцы, среди которых велика была доля белого сахара. Однако постепенно объём поступавшего в *Нагасаки* после 1642 г. белого сахара снизился и стал составлять 70 000 *кин*.

Положение стало меняться в конце XVII — начале XVIII в., когда рост торговли в *Нагасаки* приводил к оттоку за границу японской меди и серебра. Как и в случае с женьшенем, *бакуфу* решило организовать

отечественное производство сахара и сократить долю импорта, чтобы избежать вывоза японских металлов. Импорт белого сахара почти прекратился с эры *Хо:рэки*, а с 1801 г. его доля не превышала 2 000 000 *кин*²⁴. Идея отечественного производства сахара также была вызвана увеличением спроса на него, так как сахар всё чаще использовался, как и женьшень, в лечебных целях. Учёные писали: «Сахар смягчает все продукты. Люди, у которых выпадают зубы, не могут есть спаржу блестящую, имбирь и цитрон пальчатый, но если туда добавить сахар, то даже старики смогут их есть. С помощью сахара можно преодолеть острые боли»²⁵.

О необходимости производства отечественного сахара говорят главы труда «*Но:гё: Дзэнсё*» («Полное собрание сочинений о сельском хозяйстве», 1697 г.) учёного *Миядзаки Ясусада*²⁶. В них также сообщается, что не следует предоставлять производство сахара отдельным крестьянам, так как эти технологии известны ещё не всем, поэтому расширять производство сахара должны феодалы *рё:сю*. В 1715 г. выращивание сахарного тростника для производства сахара задумал и такой политический деятель *бакуфу*, как *Араи Хакусэки*²⁷. Для реализации этих целей японцы обращались к голландцам и жителям *Рю:кю:*, изучали китайский труд «*Тэнко: кайбуцу*» («Открытие красот природы») ²⁸. В то время пробное выращивание сахара проводил *Коноэ Мотохиро:*, имевший большие связи с феодальным домом *Симадзу*.

Тенденции в развитии японской сахарной промышленности, наблюдавшиеся в годы *Сё:току* (1711—1716), чётко обозначились в годы *Кё:хо:*, когда производство японского сахара соответствовало политике *бакуфу* по расширению отечественного производства необходимых для жизни товаров. В 1727 г. *бакуфу* приказало выращивать сахарный тростник для производства сахара. Такой способ производства сахара был перенят японцами с островов *Рю:кю:* и передан в *Эдо*. Сахар был успешно произведён, после чего началось его производство в *Суруга* и *Нагасаки*²⁹.

При *Танума Окисугу* выращивание сахарного тростника и производство японского сахара, особенно белого, расширяется. Решение о производстве сахара из сахарного тростника для получения прибыли *кокуэки* было принято со времени *Хо:рэки*. Идея производства в Японии белого сахара принадлежала *Икэгами Юкитоё* (*Таро:дзаэмон*) (1718—1798), владельцу деревни *Дайси Гавара* в *Мусаси*, где существовали плантации для выращивания сахарного тростника. Род *Икэгами* сыграл знаменательную роль в производстве и распространении сахара среди всех слоёв населения. В течение долгого времени

производством сахара из сахарного тростника успешно занимался и *Тамура Рансуй*: в мае 1762 г., после 17 лет упорных попыток получить сахар, он наконец добился успеха. *Рансуй* показал свои результаты *Иссики Масахиро*, который хотел, чтобы сахарной промышленностью и продажей сахара ведал именно *Рансуй*, но потом всё же доверил это дело своему другу *Икэгами Юкитоё* и, кроме того, познакомил его с *Окицугу*, занимавшим в те годы должность «посредника сёгуна» *гоё:торицуги*³⁰. Желая внедрить способы производства сахара среди населения, *Юкитоё* направил петицию представителю *бакуфу* в районе *Канто*, но, понимая, что его проблему не рассмотрят, он представил свою просьбу *Окицугу* через его слугу *Иноуэ Кандзи*. Между *Окицугу* и *Юкитоё* установились тесные отношения: *Юкитоё* демонстрировал процесс изготовления сахара *Танума* в его резиденции в *Эдо*.

В своих стремлениях создать в Японии сахарную промышленность и вырастить сахарный тростник *Юкитоё* получал техническую помощь от *Хирага Гэннай* и *Тамура Рансуй*. В процессе производства сахара из сахарного тростника также участвовал врач *Ко:но Мицухидэ*. *Юкитоё* также не были чужды идеи о «национальном богатстве» *кокуфу* и «национальной прибыли» *кокуэки*, которые он воспринял от учёного *Нарусима Мититику*. Однако вначале *Юкитоё* не был согласен с *бакуфу* в вопросе о производстве сахара и его продаже, поскольку невозможно было сразу достичь высокого уровня производства сахара, чтобы его можно было продавать. Требовалось время для пробного выращивания сахарного тростника³¹.

Для выращивания сахара *Юкитоё* получил от *бакуфу* 1 000 стволов тростника и 25 его ростков. Он и его помощник *Тю:бэй* из *Канагава* попытались вырастить сахарный тростник, но сначала потерпели неудачу из-за холодной погоды и неправильного удобрения почвы с помощью соли. Хотя часть стволов оказалась испорченной, они всё равно продолжали получать материальную помощь от *бакуфу*. После неудачной пробной посадки сахарного тростника были найдены земли, благоприятные для производства сахара. *Бакуфу* направляло указы о том, чтобы для посадки тростника отбирали пригодные участки. Для лучшего выращивания тростника были определены и специальные удобрения: сушёные иваси и жмыхи *симэкасу*.

Эти изменения и новшества способствовали росту объёма производства сахара и расширению территории выращивания сахарного тростника. Так, в феврале 1766 г. для этих целей были обследованы земли *Кавасаки* и *Инагэ*. *Юкитоё* через чиновника *Ина Хандзаэмон Тадасукэ*, управителя региона *Канто*, направил их властям указ о

проведении там экспериментального выращивания сахарного тростника. Согласно этому указу, деревни *Кавасаки*, примыкающие к морю, непригодны для выращивания сахарного тростника, поэтому на эти земли не распространялась политика *бакуфу* по производству сахара. Для остальных территорий правительство выделило 300 стволов тростника, которые было решено распределить по 5—10 штук на каждую деревню. *Юкитоё* осуществлял контроль над удобрениями и закупкой сахарного тростника.

В ноябре того же года *Юкитоё* направил на имя *Танума* петицию с просьбой выдавать 10 семян каждому, кто желает выращивать тростник. В качестве поощрения инициативы населения в производстве сахара *Юкитоё* просил предоставлять благодарственные деньги *сярэйкин* в размере 2 золотых *рё:*, а также по одному носильщику и лошади. Наконец, *Юкитоё* просил учредить монополию на сахар *сато:дза*, чтобы осуществлять и контролировать производство и продажу японского сахара *васэй дзато:*. Проценты от вознаграждения должны были пойти на освоение целины. Однако прошение *Юкитоё* не было удовлетворено, так как главной целью *Юкитоё*, по мнению *бакуфу*, был сбор средств на поднятие нови, а не производство сахара. Вместе с тем в 1768 г. *Юкитоё* получил от *бакуфу* разрешение распространять среди населения района *Канхассю*: технологии производства сахара путём обхода деревень *каимура*.

Икэгами Юкитоё, получая покровительство *Окицугу*, сыграл выдающуюся роль в организации японской сахарной промышленности и обучении населения технологиям производства сахара. Деятельность *Юкитоё* можно разделить на несколько этапов, среди которых лучшие результаты были достигнуты в 1786 и 1788 гг., когда технологии производства сахара переняли 152 человека из 131 деревни. В апреле 1786 г. *Юкитоё* получил разрешение обследовать деревни района *Кинай*, *Осака* и *Киото*, чтобы обучать там население и выращивать тростник. Эта идея была поддержана *Окицугу*. Чиновники *бакуфу* инспектировали деревни и проверяли, как выращивался сахарный тростник. В результате к 1788 г. производство сахара в Японии значительно расширилось: в каждом регионе стали выращивали тростник, увеличился объём производства белого сахара в *Осака*. Сахарный тростник стали выращивать даже на основных рисовых полях *хондэмтата*, причём письменный указ о запрете выращивать там тростник вышел лишь в 1818 г., в начале эры *Бунсэй* (1818—1830).

Реализация политики *сёкусан ко:гё:* при *Танума* имела успех: выращивание женьшеня и сахара распространилось на многие регио-

ны Японии и привело к заметному сокращению импортной продукции. Значительный вклад был внесён учёными *Тамура Рансуй*, *Хирага Гэннай*, *Икэгами Юкитоё*, которые пользовались поддержкой *Танума* и активно внедряли способы выращивания женьшеня и сахара среди населения. Используя знания *хондзо:гаку* и *буссангаку*, они смогли повысить уровень развития товарного хозяйства. *Гэннай* и *Рансуй* проявили себя на поприще выращивания женьшеня, а роль *Юкитоё* велика в организации выращивания сахара и попытках сформировать монополию на сахар *сато:дза*. Качество японского женьшеня и сахара стало не уступать ранее импортируемым товарам и привело к снижению цен на них.

Следует отметить, что и среди феодалов *даймё*: было немало случаев поощрения развития товарного хозяйства в регионах, что отвечало активной экономической политике *Танума Окицугу* и укрепляло финансы княжеств. *Даймё*: контролировали как производство ведущих товаров, так и их отправку в *Эдо* и *Осака*. Так, в 10-м году *Хо:рэки* (1760) феодал *Харунори (Ё:дзан)*, вошедший в качестве приёмного сына в семью *Уэсуги* княжества *Ёнэдзава*, увеличил производство бумаги, шёлка и лака (*уруси*). В результате ткани *Ёнэдзава* стали специализированным товаром в этом регионе, из которого в районы *Одзия* и *Сиодзава* поставлялось сырьё для ткацкой промышленности. Княжества поощряли рост продукции в деревнях, укрепляли товарное хозяйство. В соответствии с этими переменами *бакуфу* при *Танума* приступило к контролю над промышленностью в деревнях, а *даймё*: монополизировали производство ведущих товаров в своих владениях. В «*Кэйдайроку сю:и*» («Сборник экономических записей») учёный-экономист *Дадзай Сюндай* (1680—1747) зафиксировал рост объёма такой районной продукции, как женьшеня в княжестве *Цусима*, морепродуктов *Эдзо* в княжестве *Мацумаэ*, бумаги в районах *Цувано* и *Хамада*.

В результате мер, предпринятых *Танума* в 1760—1780-х гг., население Японии смогло получить доступ к женьшеню и сахару, а правительство *Танума* — сократить вывоз японских драгоценных металлов за границу. Это было значимо для политики *Окицугу*, целью которой было сокращение государственных расходов и приток новых денежных средств в казну *бакуфу*. Для преодоления финансового кризиса, постепенно развивавшегося в Японии с эры *Гэнроку*, оказалось недостаточно увеличения ставки рисовой ренты *нэнгу*, что было одним из экономических методов *бакуфу* в XVII в. К середине XVIII в. эта политика всё чаще вызывала крестьянские восстания *хякусё:икки*, усиливала обеднение крестьян и обеспечивала лишь времен-

ную стабильность на рисовом рынке страны. Такое положение потребовало принятия нестандартных экономических шагов, которые иногда шли вразрез с прежними представлениями об экономике и роли в ней государства. Примером тому и была политика *Танума Окицугу*, когда большое внимание уделялось сотрудничеству *бакуфу* с купеческим капиталом и активному использованию денежной массы в экономике. Время правления *Танума* дало толчок и развитию научных знаний в области естествознания, фармацевтики и ботаники, которые можно было использовать для стабилизации товарного хозяйства в Японии. Важно подчеркнуть, что подобные шаги предпринимались ранее *Токугава Ёсимунэ*, что сближает политику *Окицугу* и *Ёсимунэ* и делает несправедливой критику времени *Танума* за его правление.

Список литературы

1. Жуков Е. М. История Японии: Краткий очерк. М., 1939.
2. Загорский А. В. Япония и Китай: Пути общественного развития в оценке японской историографии. М.: Наука — ГРВЛ, 1991.
3. Филиппов А. В. Танума Окицугу (1719—1788) и злоупотребления властью в Японии конца XVIII века // Материалы научной конференции, посвящённой 110-летию основания кафедры японоведения Санкт-Петербургского университета. 28 февраля 2008 года. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. С. 294—312.
4. Филиппов А. В. «Три большие реформы» и процессы эволюции японского общества второй половины эпохи Эдо: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2003.
5. Hall J. W. Tanuma Okitsugu, 1719—1788: Forerunner of Modern Japan. Cambridge; Massachusetts, 1955.
6. Ooms H. Charismatic Bureaucrat: A Political Biography of Matsudaira Sadanobu, 1758—1829. Chicago; London (University of Chicago), 1975.
7. Sansom G. A History of Japan: 3 Vols. Vol. 3: A History of Japan. 1615—1867. Boston; Rutland, Vermont; Tokyo: Tuttle Publishing, 2004.
8. Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan: 3 Vols. London, 1930.
9. Toby Ronald P. State and Diplomacy in early modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu. Princeton: Princeton University Press, 1984.
10. Буцуруй хинсипу = Классификация вещей // Дзё:фуку Исаму. Хирага Гэннай-но кэнкю: = Исследование Хирага Гэннай. Токио: Со:гэнся, 1980. С. 131. 物類品隲 // 城福勇. 平賀源内の研究. 東京・創元社、1980. 131 頁.
11. Ниндзин ко:сакуки = Записи о выращивании женьшеня // Дзё:фуку Исаму. Хирага Гэннай-но кэнкю: = Исследование Хирага

- Гэннай. Токио: Со:гэнся, 1980. С. 130. 人參工作記 // 吉田光邦。田沼意次。都市と開発の時代。東京・平凡社、1980. 130 頁.
12. *Дзё:фуку Исаму*. Хирага Гэннай-но кэнкю: = Исследование Хирага Гэннай. Токио: Со:гэнся, 1980. 城福勇. 平賀源内の研究. 東京・創元社、1980.
 13. *Ёсида Мицукун*. Танума Окицугу. Тоси-то кайхацу-но дзидай = Танума Окицугу. Эпоха городов и разработок. Токио: Хэйбонся, 1979. 吉田光邦。田沼意次。都市と開発の時代。東京・平凡社、1979.
 14. *Кагава Такаюки*. Кудзурёюку сакоку = Изоляция страны, близящаяся к завершению. Токио: Сю:эйся, 1992. 賀川隆行. 崩れゆく鎖国. 東京・集英社、1992.
 15. *Отшай Ко:*. Кинсэй-но тиики кэйдзай то сё:хин рю:цу: — Эдо дзимавари кэйдзай-но тэнкай = Экономика регионов в Новое время и товарооборот — Развитие экономики соседних с Эдо районов. Токио: Ивата сёин, 2007. 落合功。近世の地域経済と商品流通 — 江戸地廻り経済の展開. 東京・岩田書院、2007.
 16. *Фудзита Сатору*. Танума Окицугу. Гофусин о ко:муру кото, ми ни обознаси = Танума Окицугу. Нет чувства вины за странное восприятие. Токио: Минерва, 2007. 藤田覚。田沼意次。御不審を蒙ること、身に覚えなし. 東京・ミネルヴァ書房、2007.
 17. *Цудзи Дзэнносукэ*. Танума дзидай = Эпоха Танума. Токио: Нихон гакудзё-цу фуко:кай, 1915. 辻善之助。田沼時代. 東京・日本學術普及會、1915.

Примечания

¹ *Ро:дзю:* («старейшина») — чиновник, входивший в состав «совета старцев» *горо:дзю:*, высшего государственного органа эпохи Эдо. Ведал делами *даймё:*, Императорского двора, контролировал деятельность правительственных учреждений в отдалённых от центра провинциях. Совет *горо:дзю:* состоял из 4—5 «старейшин».

² *Хё:дзё:сё:* — высший правительственный судебный орган, учреждённый в 1635 г. в Эдо. Состоял из трёх «главнозаведующих» *бугё:*: заведующего синтоистскими и буддийскими храмами *дзисябугё:*, градоначальника города Эдо *Эдоматибугё:*, заведующего финансами *кандзё:бугё:*. Суд рассматривал административные и уголовные дела.

³ *Мацудайра Саданобу* (1758—1829) — *ро:дзю:*, сын учёного *Таясу Мунэ-такэ* (1715—1771). Вступив на должность *ро:дзю:*, пересмотрел всю политику *Танума* и провёл реформы *Кансэй* (1787—1793), которые, несмотря на частичный успех, не смогли решить проблемы, стоявшие перед *бакуфу*. *Саданобу* придерживался принципов ограничения внешней торговли и контактов с заграничней, выступал за сокращение расходов и был против роскоши. Подробнее о жизни и деятельности *Мацудайра Саданобу* см.: Ooms H. Charismatic Bureaucrat: A Political Biography of Matsudaira Sadanobu, 1758—1829. Chicago; London (University of Chicago), 1975.

⁴ Исключение представляет лишь вышедший в 2008 г. в связи с празднованием 110-летия основания кафедры японоведения СПбГУ юбилейный сборник, содержащий статью А. В. Филиппова о *Танума Окицугу*, где представлены сведения из биографии *Танума*, а также кратко описаны некоторые аспекты его политики и злоупотребления им властью [Филиппов А. В. *Танума Окицугу* (1719—1788) и злоупотребления властью в Японии конца XVIII века // Материалы научной конференции, посвящённой 110-летию основания кафедры японоведения Санкт-Петербургского университета. 28 февраля 2008 года. СПб.: изд-во СПбГУ, 2008. С. 294—312]. Кроме того, представляет интерес и автореферат докторской диссертации А. В. Филиппова, где также содержатся данные о времени *Танума* [Филиппов А. В. «Три большие реформы» и процессы эволюции японского общества второй половины эпохи Эдо: Автореф. дис. ... докт. ист. наук. СПб., 2003. С. 27—33].

⁵ *Токугава Ёсимунэ* (1684—1751, правил в 1716—1745) — восьмой сёгун династии *Токугава*. В 1716—1745 гг. осуществлял реформы *Кё:хо*: Поощрял проникновение западных знаний в Японию, в 1720 г. снял запрет на ввоз, чтение и перевод западноевропейских книг, в которых не затрагивалась тема христианства. За свои реформы в области экономики и за контроль над ценами на рис получил прозвище «рисовый сёгун» (*комэ сё:гун*). В 1745 г. *Ёсимунэ* отрёкся в пользу своего сына *Иэсигэ* (1711—1761, правил в 1745—1760), но фактически правил до 1751 г.

⁶ «*Хондзо: ко:моку*» (кит. «Бэнцао ганму») — труд китайского врача Ли Шиджэна (1518—1593), 52 тома. Содержит описание 1892 трав, а также около 12 000 рецептов излечения распространённых болезней. Составлен в 1578 г., опубликован в 1596 г.

⁷ *Ёсида Миццукун*. *Танума Окицугу*. Тоси-то кайхацу-но дзидай = *Танума Окицугу*. Эпоха городов и разработок. Токио: Хэйбонся, 1979. С. 34. 吉田光邦. 田沼意次. 都市と開発の時代. 東京・平凡社、1979. 34 頁.

⁸ XVII—XVIII вв. характеризовались совершенствованием техники, используемой при обрушении риса: вместо «двойной короткой рисорушки» *нихон-но тансо кобандзо* стали использовать многоплоскостную рисорушку *сэнси коки*. Эти преобразования позволяли крестьянам больше времени уделять побочным промыслам. О прогрессе в сельском хозяйстве также свидетельствует активное использование удобрений, повышавших производительность труда. Изначально, в первые годы существования *Токугава*, в качестве удобрений служили отходы хозяйства, но позднее, в годы *Гэнроку* (1688—1704) и *Кё:хо*: (1716—1736), стали внедряться рыбная мука и сушёные иваси, ввозимые с *Хоккайдо* [Загорский А. В. Япония и Китай: Пути общественного развития в оценке японской историографии. М.: Наука — ГРВЛ, 1991. С. 28—29].

⁹ Sansom G. A History of Japan: 3 Vols. Vol. 3: A History of Japan. 1615—1867. Boston; Rutland, Vermont; Tokyo: Tuttle Publishing, 2004. С. 190—191; *Фудзита Сатору*. *Танума Окицугу*. Гофусин о ко:муру кото, ми ни обонаси = *Танума Окицугу*. Нет чувства вины за странное восприятие.

Токио: Минерва, 2007. С. 85—86. 藤田覚. 田沼意次。御不審を蒙ること、身に覚えなし。東京・ミネルヴァ書房、2007. 85—86 頁.

¹⁰ Считается, что корейские походы *Тоётоми Хидэёси* были предприняты не только для покорения Кореи с целью получения её богатств, но и для ослабления позиций феодалов, подчинившихся Хидэёси, но всё ещё опасных для него. В военные действия, продолжавшиеся с переменным успехом с 1591 по 1598 г., были втянуты не только Япония и Корея, но и Китай династии Мин (1368—1644), рассматривавший территорию Кореи как сферу своего влияния. Действия на суше были успешными для японцев, в то время как на море они терпели поражения. Война закончилась после смерти Хидэёси в 1598 г. [Жуков Е. М. История Японии: Краткий очерк. М., 1939. С. 46—47].

¹¹ *Toby Ronald P. State and Diplomacy in early modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu*. Princeton: Princeton University Press, 1984. P. 26.

¹² *Takekoshi Yosaburo. The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan: 3 Vols. Vol. 2. London, 1930. P. 482.*

¹³ *Фудзита Сатору*. Указ. соч. С. 91.

¹⁴ *Иссики Масахиро* занимал пост Хранителя замка Эдо в 1765—1770 гг. Входил в группу сподвижников *Танума*, поскольку его старший сын был женат на дочери «финансового казначея» *кандзё:бугё: Акаи Тадаакира*.

¹⁵ Термин «хё» («тюк») использовался для измерения жалования и представлял собой налоговый сбор с 1 *коку*. Термином «*коку*» велось измерение земельных наделов. В определённых случаях *хё* и *коку* могли заменять друг друга.

¹⁶ *Мё:гакин (мё:га)* и *ундзё:кин (ундзё:)* — налоги, ежегодно выплачиваемые купеческими гильдиями в обмен на предоставленные привилегии в торговле и монополии. *Мё:гакин* взимался с индивидуальных предприятий по производству сакэ, соевого соуса, выжатого масла и характеризовался как промысловый налог. С эры *Гэнроку* налог *ундзё:кин* стал регулярно взиматься с продавцов сакэ и купцов, отправлявших свои товары на экспорт из *Нагасаки*. Взимание в годы правления *Танума* налогов *ундзё:* и *мё:га* позволяло контролировать товарооборот в Японии и обеспечивать приток финансов в казну *бакуфу*.

¹⁷ Ниндзин ко:сакуки = Записи о выращивании женшенья // *Дзё:фуку Исаму*. Хирага Гэннай-но кэнкю: = Исследование Хирага Гэннай. Токио: Со:гэнся, 1980. С. 130. 人参工作記 // 城福勇. 平賀源内の研究. 東京・創元社、1980. 130 頁.

¹⁸ Смешанная система письма иероглифами и знаками *кана*.

¹⁹ *Буцуруй хинсицу* = Классификация вещей // *Дзё:фуку Исаму*. Указ. соч. С. 131.

²⁰ *Takekoshi Yosaburo. Op. cit. P. 481—484.*

²¹ *Фудзита Сатору*. Указ. соч. С. 93; *Hall J. W. Tanuma Okitsugu, 1719—1788: Forerunner of Modern Japan*. Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1955. P. 78; *Цудзи Дзэнносукэ*. Танума дзидай = Эпоха Танума. Токио: Нихон га-

кудзюку фуку:кай, 1915. С. 196. 辻善之助. 田沼時代. 東京・日本學術普及會、1915. 196 頁.

²² В 1783 г. произошло знаменитое извержение вулкана Асама, в результате чего погибло 20 000 человек. Следует отметить, что извержения вулкана Асама происходили в 1108, 1281 и 1754 гг., но извержение 1783 г. было наиболее разрушительным. Кроме того, оно вызвало резкое похолодание, следствием чего явилось снижение урожая. Провинции Синано, Ко:дзукэ и Каи были покрыты пеплом, и *бакуфу* было вынуждено выделить огромные средства на восстановление экономики этих провинций и на очищение рисовых полей от пепла. Несмотря на это, большая часть территории провинций Синано и Ко:дзукэ в течение 4—5 лет оставалась непроизводительной. Извержение Асама резко сократило выращивание риса в Японии и привело к «голоду годов Тэммэй» («Тэммэй-но кикин»), охватившему Японию в 1783—1788 гг. Число умерших от голода достигло около миллиона человек. В 1786 г. в Канто случилась буря, вызвавшая разрушения в Эдо и уничтожившая работы по осушению болот Имбанума и Тэганума.

²³ Политика изоляции Японии от внешнего мира проводилась в 1639—1853 гг., когда торговать с Японией могли лишь Голландия и Китай. Португальцам и испанцам было запрещено вести торговлю с Японией. Главной причиной так называемого «закрытия страны» была угроза распространения христианства в Японии и боязнь её захвата европейскими государствами. Окончанием изоляции страны считается прибытие в Японию в 1853 г. американского коммодора Мэтью Перри, подписавшего через год Договор о мире и дружбе между США и Японией. Термин «сакоку» появился в 1801 г., когда переводчик Сидзукэ Тадао (1760—1806) сделал перевод одной главы из книги «Заметки о Японии» врача Энгельберта Кэмпфера (1651—1716), бывшего в конце XVII в. в Нагасаки [Кагава Такаюки. Кудзурэюку сакоку = Изоляция страны, близящаяся к завершению. Токио: Сю:эйся, 1992. С. 10. 賀川隆行. 崩れゆく鎖国. 東京・集英社、1992. 10 頁].

²⁴ Вместе с тем импорт сахара продолжался, только в меньшем масштабе. Во вторую половину эпохи Эдо возросла доля импорта сахара *самбон* и *ко:ри дзато*.

²⁵ *Отшай Ко*. Кинсэй-но тиики кэйдзай то сё:хин рю:цу: — Эдо дзимава-ри кэйдзай-но тэнкай = Экономика регионов в Новое время и товарооборот — Развитие экономики соседних с Эдо районов. Токио: Ивата сёин, 2007. С. 91. 落合功. 近世の地域経済と商品流通 — 江戸地廻り経済の展開. 東京・岩田書院、2007. 91 頁.

²⁶ *Миядзакэ Ясусада* (1623—1697) — учёный-агроном, занимался инспекцией сельского хозяйства в районах Кинки и Тю:гоку.

²⁷ *Араи Хакусэки* (1656—1725) — конфуцианский учёный, политик и историк середины эпохи Эдо. Его деятельности покровительствовал *даймё*: *Цутия Тосинао* и старший чиновник *тайро*: *Хотта Масатоси* (1634—1684). Был советником при сёгунах *Токугава Иэнобу* (1662—1712, правил в 1709—1712) и *Токугава Иэцугу* (1709—1716, правил в 1712—1716).

²⁸ «Тэнко: кайбуцу» (кит. «Тхенгун кайву») — китайский труд по промышленным технологиям учёного-энциклопедиста Сун Ин Си (1587—1666). Состоит из трёх томов, где описываются сельское хозяйство, прядение, производство бумаги и судостроение. Содержит многочисленные карты и схемы.

²⁹ Отиай Ко.: Указ. соч. С. 83—84.

³⁰ Танума получил эту должность в 1751 г.

³¹ Отиай Ко.: Указ. соч. С. 90—91.

К вопросу об оценке реформ годов Тэмпо

С. А. Толстогузов
(Университет Хиросима)

Введение

ХІХ столетие в Японии можно без преувеличения назвать эпохой реформ. Они начинались сначала в годы Тэмпо, потом после «открытия страны», наконец, завершились грандиозными преобразованиями после падения сёгуната в процессе строительства нового централизованного государства с использованием опыта западных держав.

В этот период в Японии были осуществлены многочисленные преобразования в политической, административной, финансовой, налоговой, военной, внешнеполитической и других областях. Они проводились в разных сочетаниях в несколько этапов. Можно сказать, что это был длительный и постепенный реформаторский процесс, затрагивавший разные стороны жизни страны, завершившийся в годы Мэйдзи уже после реставрации императорской власти.

Темой данной работы будут самые ранние этапы этого процесса, относящиеся к годам Тэмпо, известным в первую очередь сильнейшим голодом, охватившем практически всю страну. Реформы не в последнюю очередь были вызваны необходимостью восстановить нормальное функционирование государственных и других институтов в стране, еще не полностью оправившейся от последствий стихийного бедствия. Однако на пути к этой цели реформаторы столкнулись с множеством проблем, существенно осложнивших их деятельность и повлекших неудачу реформ.

Перед учеными стоит непростая задача определить, как оценивать результаты таких реформ с научной точки зрения. Можно порицать реформаторов за допущенные ошибки и можно, напротив, отдать должное их смелости и желанию ответить на вызовы времени. Можно положить в основу оценки анализ картин в стиле *укиё* художника Куниёси¹, критически настроенного к реформам, или, напротив, давать оценку на основе теории классовой борьбы и обойтись без упоминания его имени. Тем не менее все такие оценки будут иметь

существенные недостатки, не учитывая всю полноту исторических фактов, имеющихся в распоряжении исследователей и требующих не только убедительной, но и сбалансированной оценки.

Надо отметить, что не все действия правительства, предпринятые в это время, можно назвать собственно реформами, потому что они не содержали элементов преобразования существующих институтов. Деятельность реформаторов включала многочисленные указы и запреты, которые не несли элементов реорганизации и трансформации, а являлись проявлениями грубого и мелочного вмешательства властей в личную жизнь горожан и крестьян. Их также необходимо учитывать при поиске вариантов оценки реформ. Однако прежде необходимо уделить некоторое внимание историографии вопроса.

Основные моменты оценки реформ годов Тэмпо

В советское время большинство историков придерживалось идей некоторых представителей марксистского направления японской историографии, таких как Иноуэ Киёси (*Нихон гэндайси* /«Современная история Японии»/, издана в 1954 г.) и Тояма Сигэки (*Мэйдзи исин*, издана в 1954 г.).

В особенности популярен был Тояма Сигэки, который стал одним из немногих японских историков, переведенных на русский язык. Тояма Сигэки считал, что «не подлежит сомнению, что реформы периода Тэмпо, имевшие целью влить новые силы в одряхлевший организм правительства бакуфу, были реакционны. Доказательством этого являются широко распространенные в то время идеи о возрождении феодальных отношений по образцу реформ периода Кёхо (1716—1736) и периода Кансэй (1789—1800); стремление поднять воинственный дух дворянства и оказать ему материальную помощь за счет горожан; грубое и мелочное вмешательство властей в личную жизнь горожан и крестьян; попытки сильнее закрепить крестьян и привязать их к земле»².

Авторы изданных в конце 50-х годов в Советском Союзе «Очерков новой истории Японии», длительное время остававшихся основополагающим исследованием по истории сёгуната Токутава, солидаризировались с позицией Тояма Сигэки и выражали точку зрения, что «мероприятия бакуфу, известные под наименованием реформ годов Тэмпо, правильно оцениваются японскими историками как реакционные в своей основе, имеющие целью закрепить феодальные порядки»³. Соответственно, реформы оцениваются полностью с позиций теории классовой борьбы, сословного деления общества и противостояния набирающей силу буржуазии и теряющего власть самурайства.

Эта точка зрения даже после распада Советского Союза продолжает сохранять свое влияние. Например, Н. Лещенко в своей монографии «Япония в эпоху Токугава», опубликованной в 1999 г., оценивала реформы как «новую попытку укрепить положение самураев как воинского сословия» и как попытку «бороться с окрепшим экономическим могуществом японского купечества»⁴. В попытке адаптировать эту позицию к современному уровню исследований Н. Лещенко говорит о том, что роспуск гильдий означал также свободу торговли и был нацелен на снижение цен. В результате позиция несколько модернизируется и получается общий вывод, что «попытка правительства справиться путем реформ с финансовыми трудностями продемонстрировала его бессилие и прочность позиций торгово-предпринимательского сословия»⁵.

Стремление показать двойственность реформ характерно для современных российских ученых. А. Филиппов отмечал, что «вместе они (реформы Кансэй, Кёхо и Тэмпо. — С. Т.) представляют собой серию планомерных усилий правительства по поддержанию основ существовавшего строя». Однако наряду с этим реформы «были также фиксацией, признанием, включением, инкорпорированием в рамки этого строя элементов новых явлений, которые по сути означали зарождение и вызревание новых общественных отношений ещё в рамках прежней системы»⁶.

Надо сказать, что радикальные оценки, свойственные ученым марксистского направления, в Японии разделяются далеко не всеми. Позицию, которую можно назвать основной, выразил известный японский историк Китадзима Масамото, написавший первую всестороннюю работу о жизни главы реформаторской партии. «Исторический характер трагической фигуры реформатора Мидзуно Тадакуни, который не смог противостоять вызовам времени, если исходить из тональности проводимых им реформ, проводимых им как высшим административным лицом правительства *бакуфу* и верным сёгуну *фудай даймё*, естественно, не могла избежать определенного налета консервативности и реакционности. Однако если все сводить только к этому, то историческое повествование будет не чем иным как формальным и механическим следованием теории исторической необходимости»⁷.

Примерно такой же позиции придерживается и наиболее авторитетный японский исследователь реформ Фудзита Сатору. В своей специальной монографии «Тэмпо но кайкаку» он пишет: «...в реформах, проводившихся с середины эпохи Кинсэй, возможно, есть основания усматривать реакционный характер, связанный со стремлением предотвратить разрушение феодального господства. Однако...

по всей видимости, и все реформы, проводившиеся начиная с середины периода Кинсэй, также нельзя будет понимать как простое повторение одних и тех же реформ»⁸.

Другими словами, специалисты по периоду Тэмпо не могут полностью согласиться с выводами о реакционности и консервативности реформ. Соответственно, они призывают к углублению наших знаний о реформах, подробному исследованию их содержания и, соответственно, предлагают давать оценку не из теоретической схемы, а из их конкретного содержания, с учетом существовавшей на тот момент исторической ситуации.

Суммируя сказанное, можно констатировать, что процесс формирования фундаментальной позиции историков в отношении реформ годов Тэмпо еще далек от своего завершения. Также отметим, что в этой оценке почти не отражаются финансовые аспекты реформаторской деятельности. Поэтому в данной статье хотелось бы остановиться на этой стороне реформ.

Финансовые аспекты реформ годов Тэмпо

Состояние финансов и уменьшение доходов в 30—40-е годы XIX в. вызывало самое серьезное беспокойство руководителей бакуфу. До наших дней сохранились документы, содержащие общие данные о состоянии платежного баланса центрального правительства этого времени.

В 1840 г. расходы составили 2 млн *рё* при регулярных доходах (не включающих перечеканку монеты) в 1, 4 млн *рё*, что дало дефицит в 600 тыс. *рё* или 28,9 %. А в 1841 г. при общей сумме расходов в 1, 9 млн *рё* регулярные доходы составили лишь немногим более 1 млн *рё*, то есть дефицит составил 900 тыс. *рё* или 44,4%⁹. Соответственно в эти два года расходы правительства значительно превышали доходы.

Недостаток средств покрывался за счет неналоговых источников, главным из которых была перечеканка монеты, позволившая в 1832—1842 гг. получить чуть меньше трети доходов бюджета. Минимальную сумму в годовом исчислении составили 394,2 тыс. *рё* в 1832 г., а максимальную — 1 млн 155 тыс. *рё* в 1841 г., причем после 1832 г. эти суммы, постепенно увеличивались, что свидетельствовало о постоянных проблемах с регулярными доходами *бакуфу* в этот период. В 1838 и 1841 гг. перечеканка дала доходов больше, чем регулярные налоги. Хотя ситуацию этих лет можно назвать чрезвычайной, когда на последствия голода накладывались расходы на восстановление сго-

ревшего сёгунского замка, в обычные годы положение с доходами в бюджете *бакуфу* было достаточно напряженным.

Таблица*

Баланс бюджетов и доходы от перечекировки в 1832—1842 гг. (в рё)

Год	Доходы		Расходы	Баланс
	Всего	В том числе от перечекировки		
1832	1 612 213	394 200	1 593 909	18 304
1833	1 763 241	540 000	1 646 832	116 409
1834	1 644 504	470 596	1 790 051	- 145 547
1835	1 631 786	620 000	1 760 288	- 128 502
1836	2 151 371	499 844	1 963 750	187 621
1837	2 531 080	629 263	2 467 902	63 178
1838	3 278 386	1 075 950	2 512 666	765 720
1839	2 401 197	694 745	2 180 922	220 275
1840	2 419 487	997 000	2 001 958	417 529
1841	2 245 590	1 155 000	1 962 684	282 906
1842	1 761 147	501 445	1 963 911	- 202 764
Итого:	23 440 002	7 578 043	21 844 873	

* Миками Рюдзо. Эдо бакуфу, тосан-э-но мити. Токио, 1991. С. 152.

Для решения финансовых проблем правительство осуществило комплекс разнообразных мер по улучшению собираемости налогов и усилению контроля за ценами, что вполне закономерно, так как политика феодального правительства во многом строилась по образцу реформ Кёхо, в которых также был существенным элемент финансового оздоровления. Соответственно не будет лишней основания попытка проанализировать реформы Тэмпо тоже с позиций финансов с целью определить, были ли финансовые аспекты столь весомыми, чтобы учитываться в научной оценке реформ годов Тэмпо.

В первую очередь следует проанализировать, как финансовая политика отражалась в указах *бакуфу* годов Тэмпо, например, в указах о поземельном налоге, которых было издано всего три за период реформ. Первый — летом 1838 г., второй — осенью 1841 г., а третий — летом 1843 г.

Судя по тексту указа 1838 г., главная цель состояла в том, чтобы бороться с необоснованными вычетами и недобросовестностью при

взимании поземельного налога. По всей видимости, руководители правительства осознавали, что деревня еще не оправилась от последствий голода, поэтому, опасаясь ухудшения социальной ситуации под влиянием увеличения поземельного налога, объясняли свои действия стремлением скорейшим образом восстановить прежний уровень сбора налогов, который существовал до наступления голода, одновременно обещая не повышать сбор рисового налога. Бакуфу требовало от своих чиновников выявить земли, на которых оценка урожая была необоснованно занижена. Для этого чиновникам вменялось в обязанность проводить ежегодные обследования (кэмми), во время которых размер налога устанавливался на основе визуальной оценки чиновником будущего урожая.

Также большое внимание в указах бакуфу о поземельном налоге уделяется необходимости экономии в самом широком плане от расточительного использования государственных средств до бережного ведения домашнего хозяйства простыми самураями. Поэтому можно с большой долей вероятности утверждать, что указы 1838 г. о соблюдении экономии и о взимании поземельного налога были непосредственно связаны между собой и являлись элементами одной линии на сокращение расходов и восстановление доходов.

Руководители бакуфу, не полагаясь только на доклады из деревень, решили провести собственные крупномасштабные проверки, чтобы иметь достоверные данные о положении на местах. Льготы по уплате поземельного налога на время голода годов Тэмпо вводились централизованно административными распоряжениями бакуфу, поэтому налог был сокращен на 35—40%. Однако во многих деревнях урон значительно превысил 40%. Поля забрасывались, крестьяне уходили в города. Это создавало благоприятные возможности для манипуляций с цифрами обрабатываемых площадей. Деревенские чиновники, сообщая полные данные по заброшенным землям, скрывали данные по разработанной целине, а также занижали показатели урожая с оставшихся земель, что вызвало недовольство бакуфу.

Надо отметить, что система сбора поземельного налога была сложной и включала в себя множество категорий в соответствии с качеством земли. Кроме того, существовали различные вычеты из налогов. Например, действовала льготная ставка для заново возделанных целинных земель, применявшаяся для стимулирования обработки дополнительных площадей. Также при определении налоговой ставки учитывался рельеф местности, удаленность от источников воды и многое другое. Все это создавало множество воз-

возможностей для различного рода махинаций. Понятно, что всегда находились изворотливые налогоплательщики и недобросовестные чиновники, которые пытались использовать сложность налоговой системы в собственных целях.

Самым простым способом уклонения от уплаты налога было занижение категории земельного участка. Пользуясь тем, что во время голода временно прекращалась обработка части земли, после ее возобновления эти земли указывалась как вновь возделанная целина, чтобы занизить их категорию в реестрах.

Некоторые участки оставались необработанными, а вместо них возделывались поля в лесах и других труднодоступных местах, чтобы избежать регистрации в административных учреждениях. Некоторые чиновники за взятки закрывали глаза на эти факты, а также предоставляли необоснованные льготы. Такая практика получила достаточно широкое распространение, и о ней прекрасно были осведомлены высшие чиновники *бакуфу*. В указе *бакуфу* 1838 г. говорилось, что «...в последнее время распространенной становится практика, когда деревенские старосты приносят сельским административным чиновникам *бакуфу* деньги и другие подношения, чтобы те, в свою очередь, формально проводили обследование земельных участков, либо занижали свои оценки категории земель»¹⁰.

Недовольство *бакуфу* вызывали раздутые деревенские бюджеты, из которых оплачивались различные работы, имевшие отношение к общим нуждам деревни — ремонт ирригационных сооружений, извозная повинность и др., включая и оплату деревенских старост и их помощников. Таковые расходы могли доходить до 40% от суммы поземельного налога, поэтому администрация *бакуфу* рассчитывала за счет экономии на расходах деревенских бюджетов получить некоторое количество дополнительных средств на уплату поземельного налога. В указе 1838 г. говорилось: «Существенно повысились расходы деревень на уплату налогов. Их следует сократить, тогда уплата налогов не будет столь обременительным делом и появится возможность увеличить поступление доходов в казну. Для того, чтобы не было излишних расходов, сельским административным чиновникам следует вести тщательный контроль за своим персоналом, чтобы не было злоупотреблений»¹¹.

Постоянное раздражение высших чиновников *бакуфу* вызывало и то, что уровень реального обложения на его землях был значительно ниже, чем на землях *даймё*, и нередко бывало, что крестьяне двух соседних деревень, одна из которых находилась под управлением *бакуфу*, а другая — *даймё*, платили далеко не одинаковые

налоги. У высших чиновников *бакуфу* было только одно объяснение — нерадивость административного персонала на местах, что постоянно вызывало желание применить строгие меры в отношении своих чиновников. Поэтому в одном из распоряжений *бакуфу* за 1837 год подчеркивалось, что доходы снижаются не по вине крестьян, а вследствие недостаточного контроля и недобросовестного выполнения своих обязанностей местными чиновниками и сельскими старостами¹².

Были и другие претензии к сельским чиновникам по поводу не точного взвешивания риса в мешках, отправляемых в столицу, и качества самих мешков (подготовка мешков была обязанностью сельской администрации). В указах не раз отмечалось, что рис доставляется в Эдо в плохом состоянии, и требовалось устранить эти недостатки¹³.

Следующий указ о поземельном налоге был издан в ноябре 1841 г., то есть почти полгода спустя после обнародования высочайшей воли. В основных своих положениях он повторял указ 1838 г. и декларировал продолжение политики в том же направлении. В нем говорилось, что, несмотря на энергичные меры по реализации указа 1838 г., во многих провинциях все еще действуют необоснованные освобождения при сборе *нэнгу*, что приводит к сокращению поступления налогов (хотя не совсем ясно, какие годы имеются в виду)¹⁴.

В указе обращалось внимание на то, что сбор *нэнгу* уменьшается даже в благополучных районах. Отдельные крестьяне в деревнях роскошествуют: едят в будние дни *абураяки* (жаренные в масле овощи и мясо. — С. Т.), пользуются свечами и т. д. (хотя не упоминается напрямую о золотых вещах и других предметах роскоши, о которых обычно говорится в указах о соблюдении экономии для самураев и горожан. — С. Т.). Кроме того, в каждой деревне имеются парикмахерские, а также производятся и продаются дорогие сладости. А если, говорилось в указе, благосостояние некоторых деревень не снизилось значительно в результате голода, значит, нет причин продолжать взимать пониженные налоги, но почему-то налоговые сборы все еще далеки от своего прежнего уровня¹⁵.

При этом подчеркивалось, что *бакуфу* не намерено увеличивать сбор *нэнгу*, если это чревато расстройством крестьянского хозяйства. Оно считает возможным взимать налог только с учетом конкретных условий: процветания или запустения деревень, наличия или отсутствия сельских промыслов, удобства географического положения и др. *Бакуфу* претендует только на то, чтобы вернуть сбор налога на тот уровень, который был до наступления голода.

Перед административными чиновниками указ ставил задачу провести скрупулезное обследование крестьянских земель в целях «справедливого» налогообложения¹⁶.

В ходе реализации этого указа были предприняты жесткие меры по отношению к нерадивым сельским чиновникам *бакуфу*. Многие из них были переведены в другие районы или даже лишлись должностей, занимаемых несколькими поколениями их предков. Этот процесс начался еще в 1838 г., а после 1841 г. ускорился. Если в 1839—1841 гг. было смещено или переведено в другие районы всего семь *дайканов*, то за период 1842 — начала 1843 г. — уже 20. В наиболее важном для *бакуфу*, районе Канто были заменены все восемь *дайканов*¹⁷. Всего в то время на землях *бакуфу* работало 38 *дайканов*, так что можно судить о строгости мер. По замыслу руководителей *бакуфу* это должно было способствовать уменьшению злоупотреблений и повышению эффективности работы администрации по сбору налогов.

Однако желаемых результатов достигнуто не было. Повсеместно усилия правительственных чиновников наталкивались на возрастающее сопротивление сельского населения. Несмотря на то что в распоряжениях *бакуфу* неоднократно писалось о том, что целью указов является восстановление прежнего уровня сбора поземельного налога, крестьяне воспринимали действия *бакуфу* только как попытки увеличить налоговое бремя, и никакие разъяснения не могли убедить их в обратном.

В 1842 г. в провинции Оми произошел бунт, вызванный непосредственно мерами по исполнению распоряжений о поземельном налоге. В эту провинцию в конце 1841 г. была направлена большая группа чиновников с задачей выявить все земли, на которых были занижены налоги. К сентябрю 1842 г. такая работа была в основном закончена, и чиновники приступили к последнему этапу — уточнению земельных реестров по деревням. В этот момент начались волнения. Крестьяне были очень обеспокоены результатами работы чиновников, восприняв их как готовящееся повышение налогов. Кроме того, обнаружилось, что эти чиновники отказываются от взяток, не поддаются уговорам и совсем не желают уменьшать цифры, заносимые в реестры. В конце сентября 1841 г. старосты деревень, в которых работали переписчики, написали коллективное прошение с требованием о прекращении обмеров земель. Узнав, что прошение отвергнуто, крестьяне (примерно 40 тыс. человек) взяли приступом лагерь переписчиков, вынудив чиновников спастись бегством. Захваченные переписные книги были сожжены¹⁸.

Бакуфу строго наказало руководителей бунта. Свыше ста человек было арестовано и подвергнуто допросам, в результате чего более тринадцати умерло во время следственных пыток в тюрьме. Однако новая перепись больше не проводилась¹⁹, так как восстание в провинции Оми показало, что дальнейшие усилия по увеличению сбора поземельного налога чреваты ростом крестьянского недовольства.

Тем не менее в новом указе о сборе поземельного налога, изданном в июне 1843 г., основная цель политики *бакуфу* осталась прежней — борьба с уклонениями от уплаты налогов. Этому указу предшествовало еще одно распоряжение о соблюдении экономии, изданное в марте того же года. Корректировке подверглась только тактика *бакуфу*. Проведение проверок должно было вестись под непосредственным контролем специально назначенных чиновников из финансового ведомства *бакуфу*. Все сельские владения сёгуна (за исключением земель на о. Кюсю) были поделены на девять районов, в каждый из которых назначался ответственный чиновник из финансового ведомства.

Реализации нового указа помешала отставка реформаторов во главе с Мидзуно Тадакуни в сентябре 1843 г. После его ухода последовала отставка чиновников финансового ведомства — Иноуэ, Нэмото, Хагура и др., непосредственно отвечавших за вопросы восстановления собираемости поземельного налога. Их отставка стала следствием борьбы вокруг указа о передаче под управление *бакуфу* земель вокруг Осака и Эдо²⁰, предусматривавшего переход в руки правительства высокодоходных земель в районе двух крупнейших городских центров. Это также должно было увеличить доходы бюджета, но являлось серьезным нарушением норм вассальных отношений, когда конфискация была обычно связана с наказанием за проступки и преступления. Массовое недовольство самураев заставило сёгуна отказаться от этих намерений и отстранить от управления реформаторов. Тем не менее реализация указов о сборе поземельного налога прекращается, потеряв основных исполнителей.

Говоря об итогах мер по восстановлению собираемости поземельного налога, надо отметить, что они дали далеко не такие результаты, на которые рассчитывали реформаторы, хотя в денежном исчислении доходы от поземельного налога за годы реформ несколько выросли. Если в 1843 г. они составили 603 тыс. 700 рё, то в 1844 г. уже — 646 тыс. 800 рё, то есть прирост составил 7%²¹. Произошло ли это за счет повышения урожая или за счет усилий административных чиновников, точно не известно. Наверное, это не было очень важно для руководителей *бакуфу*, потому что сама сумма была незначительна

по сравнению с их потребностями. Долгая кропотливая работа по восстановлению сбора поземельного налога не могла одновременно дать необходимые огромные суммы для покрытия новых срочных расходов. Наоборот, риск усиления напряженности в отношениях с крестьянами был слишком велик по сравнению с финансовыми результатами.

С финансами также были связаны многочисленные указы о регистрации перемещения сельских и городских жителей. Руководители *бакуфу* обратили внимание, что значительное снижение собираемых налогов обычно сопровождалось уменьшением численности населения в определенных районах, и, соответственно, пытались противодействовать этой тенденции. Поэтому вместе с указами о сборе поземельного налога неоднократно давались распоряжения по усилению контроля за крестьянами, которые уходили в города на заработки. С этой целью вводились новые процедуры регистрации временных жителей, производилась высылка бездомных из городов, создавались специальные учреждения (сочетавшие в себе колонии и работные дома) для городских пауперов, выделялись ссуды для желающих вернуться в деревню, а также издавались указы о перепроверке регистрационных книг в деревнях.

Административные меры по контролю численности населения были направлены, помимо всего прочего, на обеспечение рабочей силой сельского хозяйства, что должно было способствовать увеличению сбора поземельного налога (*нэнгу*). Меры по возвращению крестьян в деревню шли в комплексе с налоговой политикой и указами о соблюдении экономии для крестьян. С точки зрения бюджета это тоже были меры, направленные на увеличение доходов за счет сбора натурального поземельного налога.

Также возможно выявить связь с финансовой политикой указов о роспуске *кабунакама*. Роспуск гильдий в первую очередь преследовал цель снижения растущих цен, а не был направлен против самих *кабунакама*, ибо, как я уже указывал, гильдии были инкорпорированы в систему власти и являлись лишь инструментом контроля за рынком и ценами, так как значительно легче руководить несколькими гильдиями, чем тысячами неорганизованных торговцев. Отмена гильдий в этой ситуации мало помогла *бакуфу* и не обеспечила должного контроля за ценами, поэтому *кабунакама* были восстановлены через несколько лет с той же задачей — обеспечить контроль за ценами. В свою очередь, стабилизация и снижение цен имели своей целью экономию финансовых средств как *бакуфу*, так и самураев и также являлись элементами финансовой политики.

Суммируя вышесказанное, можно отметить, что в реформах просматривается стратегическая линия на сокращение расходов и восстановление доходов, как в период реформ годов Кёхо. Указы о соблюдении экономии, роспуске гильдий, о взимании поземельного налога и о возвращении крестьян в деревню являлись звеньями этой политики. Этот факт значим настолько, что требует отражения в общих оценках реформ, а указы о поземельном налоге — самого пристального внимания при изучении всего этого периода.

Итоги реформ

В целом реформы годов Тэмпо оказались малоэффективны и закончились общей неудачей, что затрудняет понимание логики и целей реформ, ибо у них не было позитивного финансового эффекта, как у реформ годов Кёхо. Тем не менее, даже при общей неудаче реформ и явном стремлении подражать образцам прошлого, нельзя не заметить стремление различными мерами улучшить финансовое положение правительства и восстановить ситуацию после сильнейшего голода. Поэтому оценка деятельности реформаторов годов Тэмпо должна отражать их финансовые аспекты, даже если это будет означать признание их как неудачных финансовых реформ.

Общий результат реформ годов Тэмпо достаточно точно оценивается через доходные статьи бюджета — малая эффективность политики увеличения сбора поземельного налога, сохранение перечеканки монеты как постоянного источника доходов. Хотя некоторое уменьшение размеров перечеканки можно расценивать как положительное явление, полностью избавиться от этой зависимости от нее правительство не смогло. И в этом заключалась неудача реформ. Практически, реформы только на время приостановили тенденцию ухудшения финансового положения *бакуфу*.

В конечном итоге, отвечая на вопрос о том, какой должна быть оценка таких разносторонних реформ, необходимо иметь в виду, что она должна включать несколько элементов и не может быть одноплановой. Она также не может строиться исключительно на принципах сословно-классовой системы си-но-ко-сё. По крайней мере, для обретения сбалансированных представлений об эпохе необходимо дать определенную оценку финансовым аспектам политики, которые, как мы видели, играли значительную роль в реформах. Это даст возможность получить более полную оценку и понять процессы, происходившие в *бакумацу*. Необходимо, чтобы в оценке реформ годов Тэмпо было упоминание об их финансовых сторонах. По край-

ней мере говорилось, что это были финансовые, военные и внешне-политические реформы, проводившиеся в рамках сословных принципов сёгуната. Такое изменение оценки не будет влиять на общий вывод о неудачности и малой эффективности реформ, но позволит существенно дополнить наши знания о финансовых сторонах деятельности реформаторов.

Причины неудач реформ при анализе финансовых элементов реформ также становятся более понятными. Многие трудности в реализации финансовой политики были связаны с натуральной формой уплаты поземельного налога. Крестьянам, конечно же, выгоднее было продавать его на местном рынке, что было связано с растущим производством технических культур, требовавшим все большего поступления риса на местные рынки вместо отправки его в столицу и другие крупные города. Выход из этой ситуации был найден во время Мэйдзи исин, когда была отменена уплата налогов рисом и введено денежное налогообложение, что позволило значительно увеличить поступления регулярных налогов в казну. Власти же сёгуната даже не могли и думать о таких преобразованиях.

Вместо этого в годы реформ годов Тэмпо политика бакуфу была ориентирована в значительной степени на принудительные административные меры. Упор был сделан на усиление бюрократического контроля, для чего вводилась разрешительная система для работы в городах, усиливался административный контроль за городской жизнью и поведением горожан. Этот курс на ужесточение административного контроля потерпел полное поражение. Усиление административного контроля не принесло нужных результатов ни в городе, ни в деревне.

Также неудачей закончились попытки установить жесткий контроль за ценами и распустить торговые гильдии. Как показала позже Мэйдзи исин, уже пришло время полной ликвидации гильдейной системы, но реформа не принесла большого позитивного эффекта. В связи с этим хотелось бы сказать несколько слов об особенностях структурных реформ, к которым относится роспуск гильдий. Не всякое структурное нововведение, если оно даже находится в русле развития истории, может всегда и сразу автоматически дать необходимый эффект. Главное в том, что при сохранении в нетронutom виде всех других экономических институтов одна ликвидация гильдий не могла оказать значительного влияния на ситуацию. Не все структурные реформы, даже если они имеют большой позитивный потенциал, могут дать желаемый результат. Зачастую необходимы дополнительные меры по другим направлениям, чтобы добиться успеха.

Также надо сказать несколько слов о корреляции этой оценки с представлениями на основе визуальных источников информации, к каким относится упомянутая картина Куниёси. Не умаляя важности её как исторического источника, следует обратить внимание на особенности содержащейся в них информации. Работы этого художника несут негативную информацию скорее по результатам реформ, нежели по их целям или финансовым аспектам. Например, крайне тяжелые последствия действий правительства для гильдий, которые оказались на грани своей гибели, превратились на картине в призраков-скелетов и т. д. Визуальные средства с этой стороны дополняют письменные источники, но не могут заменить их полностью.

Оценка реформ современниками, к каковой можно причислить картину Куниёси, является важным источником информации о реформах, но не должна заменять всестороннего анализа реформ во всех аспектах. Оценки современников не были ориентированы на анализ реформ, а лишь демонстрировали отношение общественности к реформаторам на определенном этапе их деятельности.

Примечания

¹ Utagawa Kuniyoshi (1791—1861) — один из наиболее известных художников *nishiki'e* заключительного периода сёгуната Токугава, одной из наиболее известных работ которого являлась картина «Minamoto Yorimitsu ko yakata tsuchigumo yokai o nasu zu». http://www.wul.waseda.ac.jp/kosho/imaspdf/pdf2/nishigakib10_8285.pdf. На этой картине в гротескной форме изображен сёгун Изёси, руководитель реформ Мидзуно Тадакуни и полсотни привидений, в которых зашифрованы различные указы правительства и известные персонажи того времени (указы о запретах на продажу ранних овощей и рыбопродуктов, дорогих предметов обихода, а также Накано Сэкио, Омиё и др.)

² Тояма Сигэки. Крушение феодализма в Японии. М., 1959. С. 45—46.

³ Очерки новой истории Японии. М., 1958. С. 109.

⁴ Лещенко Н. Ф. Япония в эпоху Токугава. М., 1999. С. 103—104.

⁵ Там же. С. 104.

⁶ Филиппов А. В. XXI историографическая конференция (3 апреля 2001),

⁷ *Кипадзима Масамото*. Мидзуно Тадакуни. Токио, 1969. С. 3.

⁸ *Фудзита Сатору*. Тэмпо но кайкаку (Реформы Тэмпо), Токио, 1989. С. 1.

⁹ Подсчитано по: *Миками*. Эдо бакуфу: тосан-э но мити. 1994. С. 152.

¹⁰ Бакумацу офурэгаки сюсэй. Т. 5. Токио, 1994. С. 133.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Токугава дзюгодайси. С. 2880.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же.

¹⁷ *Огюти Юдзиро*. Тэмпо ки-но сэйкаку. Нихон рэкиси. Т. 12. Токио, 1976. С. 344.

¹⁸ *Аоки Митио*. Указ. соч. С. 56—58.

¹⁹ *Китадзима Масамото*. Мидзуно Тадакуни. С. 328.

²⁰ Картина Куниёси также была связана с этим указом и появилась в разгар борьбы вокруг его подготовки.

²¹ Там же.

Финансово-экономические аспекты реформ годов Кёхо

А. В. Филиппов
(СПбГУ)

Реформы годов Кёхо проводились в перв. пол. XVIII в., в правление VIII сёгуна *ТОКУТАВА Ёсимунэ*. Первые в серии «трёх больших реформ» эпохи Эдо (реформы Кёхо, Кансэй и Тэмпо), они длились почти до заката династии *Токугава* в сер. XIX в. Как реформы в целях укрепления основ феодальной системы — они предполагали преобразования в разных сферах. Можно рассматривать социальную, аграрную¹, правовую сферы, изучать вопросы регулирования рынка и товарно-денежных отношений. Исходя из установки на поддержание основ существующего строя классификация реформ Кёхо вполне логична с точки зрения экономики и финансов. Вопросу о том, изучение каких именно граней реформ Кёхо уместно исходя из их финансово-экономической сути, — и посвящён предлагаемый материал.

Реформы Кёхо неразрывно связаны с контекстом рассматриваемой эпохи. Первые в серии «трёх реформ», они явились апогеем для преобразований середины эпохи Эдо, неизбежных ввиду самой эволюции общества. «Прелюдия реформ Кёхо» нач. XVIII в. связана с именем АРАИ Хакусэки и попытками прекращения «порчи монеты». Но для понимания сути событий важен и предшествовавший этому рубеж XVII—XVIII вв., период *Гэнроку* (1688—1704), расцвет культуры городских сословий. Общая позитивность оценок *Гэнроку* контрастирует с негативными в целом оценками политики V сёгуна *Цунаёси*. На самом деле финансовые нововведения *Цунаёси*, даже с учётом явной «порчи монеты», — дали толчок развитию механизмов финансово-экономического регулирования, столь важных в последующие полтора века. Уместно и мнение, что они явились основой, фундаментом, базовой посылкой для развития финансово-экономической системы современной Японии, что вышла на путь эволюции как буржуазное государство лишь в сер. XIX в. Так что, обращаясь к реформам Кёхо — нельзя забывать и о новшествах, появившихся в их канун, когда у руля власти стояли такие яркие персонажи, как *ТОКУТАВА Цунаёси* и *АРАИ Хакусэки*.

Связь системы налогообложения с финансовой сферой очевидна, однако приемлемо изучение направления и в контексте аграрной политики. Основой общественного производства по-прежнему являлось сельское хозяйство — недаром реформатора Ёсимунэ звали «рисовым сёгуном». Таким образом, особенности функционирования «рисовой экономики» — ещё одна важная составляющая финансово-экономической сферы.

1. Система «подношений риса» от даймё и иные новшества в налоговой системе

Для преобразований в налоговой системе при Ёсимунэ присуща, с одной стороны, решительность и жёсткость властей, а с другой — эффективность (результаты были очевидны). Введение новых налогов и принципов налогообложения сопровождалось ужесточением прежних; при этом нововведения касались как князей даймё 大名, так и простых земледельцев хякусё 百姓.

Система «подношений риса» от даймё

Опустошение казны в начале правления Ёсимунэ стало острой проблемой. Даже прямые вассалы сёгуна (*хатамото* 旗本 и *гокэнин* 御家人) задыхались под бременем долгов. В 1722 г. *бакуфу* смогло выплатить им лишь 1/4 жалованья [18, т. 1, с. 443] и столкнулось с необходимостью сокращения числа вассалов. Решение, не легко давшееся сёгуну, было сурово — введённый в 1722 г. и просуществовавший до 1731 гг. новый налог для даймё получил название «подношений рисом» *агэмай* 上米². Контроль за *агэмай* препоручили исполнителю недавно учреждённой должности — старейшине по финансовым делам (*каттэ-закари родзю* 勝手掛 老中). Система «подношений» *агэмай* предполагала внесение в казну 100 коку риса с каждых 10 тыс. коку дохода (т. е. 1% валового сбора княжества). Эти новые тяготы, переложенные, в свою очередь, и на плечи земледельцев *хякусё* 百姓, — иногда именовались и иначе («половина владения» *ханти* 半知 (半智), сокращение размеров лена *тигё-фути* 知行扶持, «предоставление ссуды» *о-кари-агэ* 御借上, *кэммай* 献米 и др). ОИСИ Манабу, оценивая эффективность системы *агэмай*, отмечает ежегодный доход казны в 187 тыс. коку риса (порядка 13% годового дохода, т. е. свыше половины расходов на выплату рисовых пайков *кюмай* 給米 для *хатамото* и *гокэнин*) [13, 上米].

На самом деле ввод *агэмай* предполагал своего рода компромисс [37, с. 299—300] — с князей сняли иные финансовые тяготы. Вдвое, до полугода, сократили сроки «посменной службы» *санкин-котай* 参勤交代 при дворе сёгуна. Тем, кому не сократили сроки, бремя «рисового подношения» *агэмай* облегчили до 1/3 норматива [37, с. 299]. Схема действовала до отмены налога *агэмай*, когда в полном объёме восстановили и сроки «посменной службы» [37, с. 305]. Вдобавок проведение системы *агэмай* 上米 шло одновременно с привлечением *даймё* к работам по строительству (указ 1722 г. *О-сиро-мавари го-фусин о-тэцудай* 御城廻御普請御手伝, или кратко — *о-тэцудай фусин* 御手伝普請). Концепция указа близка по духу временам «Великого строительства Эдо» в перв. пол. XVII в. [22, с. 12—22] — обеспечение и проведение строительства на объектах, предписанных *бакуфу*. На самом деле при Ёсимунэ привлечение князей к «системе государственной повинности по строительству» *куни-яку* (коку-яку) *бусин-сэйдо* 国役普請制度³ [8, 国役普請; 7, т. 5, с. 699—700] началось раньше — в 1720, либо даже в 1719 г.⁴ [12, с. 186]. Участие в системе *агэмай* 上米 предполагало для князей освобождение (*мэндзё* 免除) от помощи по строительству, т. е. участие в *агэмай*, целью коей виделось восполнение обнищавшей казны *бакуфу* — облегчало либо снимало бремя других повинностей: строительной и «посменной службы» *санкин-котай* 参勤交代 [37, с. 299—300]. Систему *агэмай* отменили в 1730 г., но заверения казначейства, что отказ «подношений риса» был бы преждевременным, — привели к тому, закон вступил в силу лишь в 1731 г. [37, с. 305—306]⁵. По отмене *агэмай* — князей вновь в полном объёме озаботили «посменной службой» и «оказанием помощи по строительству» [22, с. 26, 37, 305], т. е. на время предоставленные льготы упразднили.

Облегчение других повинностей на фоне выплаты князьями *агэмай* — дали повод говорить о «мягкости» Ёсимунэ по отношению к ним: «сёгун, склонивший голову перед *даймё*» [28, с. 98—99], хотя такая политика была скорее проявлением мудрости, нежели слабости сёгуна. Привязка *агэмай* к сокращению вполнину «посменной службы» явилась причиной и для возникновения иных кривотолков: не дело менять «законы предков» *сохо* 祖法, идущие от времён *Иэясу*. Поэтому, мол, от *агэмай* и отказались (по достижениям, впрочем, определённой стабилизации финансов).

Общая структура системы налогообложения и рост сборов

Бремя налогов *яку* 役 распределялось согласно социальному статусу *мибун* 身分. Особо важен налагавшийся на крестьян «ежегодный

налог рисом» 年貢 — своего рода поземельный натуральный налог. Учитывая, что крестьянство составляло большинство населения, нэнгу обращался в экономическую опору для государства системы бакухан 幕藩 и воспринимался как наиважнейшая обязанность крестьян [13, 年貢]. В нэнгу можно выделить основной, базовый — налог хонто-мононари 本途物成 и, как «разные налоги», «малые налоги» ко-мононари 小物成 [13, 年貢].

Для обозначения «основного налога» **хонто-мононари** 本途物成 использовались и другие термины (хонто 本途, мононари 物成, нари-ка 成箇, тори-ка 取箇 и хоммэн 本免, хонто-торимай 本途取米, хон-нэнгу 本年貢 и т. п.). Во всех случаях речь шла о базовом налоге, в отличие от прочих «малых налогов» ко-мононари 小物成, либо ко-нэнгу 小年貢 [16, с. 560—561]. Налогом хонто-мононари облагались заливные, суходольные поля, участки под строениями. Выплата предполагалась в натуральном выражении, рисом, но в районах без заливных полей 1/3 вносили деньгами (горные, рыбацкие поселения и места, где существовали лишь суходольные поля). Постепенный переход на денежную⁶ ренту связан и со стремлением крестьян к применению «эквивалента коку риса» (коку-дайно 石代納)⁷, т. е. «ренды, заменяющей такую единицу, как коку риса» [13, 年貢].

«Малые налоги» ко-мононари 小物成 вводились в случае проявления прав узупрукта⁸ ёэки-кэн 用益權, т. е. пользования и извлечения выгоды, получения дохода (от гор и лесов, пустошей и заброшенных земель, рек и морей). Уплата ко-мононари рано приобрела форму денежной ренты [13, 年貢]. Налог различался исходя из вида деятельности и промыслов. Соответственно региону назначались налоги на отлов рыбы, производство чая, получение продуктов гор, лесов, долин и т. п. (деятельность помимо облагаемой «основным налогом»). Налоги с чёткой ежегодной ставкой именовались **«фиксированными малыми налогами»** дзёно ко-мононари 定納小物成, или **дзё ко-мононари** 定小物成 (их учитывали в налоговых записях деревни). Не имели стабильной ставки **«плавающие малые налоги»** уки ко-мононари 浮小物成, либо **уки-яку** 浮役 (не заносились в реестры). Подвиды «малых налогов» предопределял характер деятельности. Налогом ундзё 運上 (некогда «оплата по доставке» податей) в эпоху Эдо облагались ремесленная и торговая деятельность, рыболовство, охота, внесезонное отходничество крестьян, доставка грузов и т. п. Размеры ундзё жёстко назначались властями. Но имели место и «жертвуемые денежные подношения», «пожертвования благоволению богов» — мёга-кин 冥加金. Формально «добровольное» (якобы не назначаемое) пожертвование властям в благодарность за поддержание по-

рядка в стране. В эпоху Эдо этот вид промыслового налога касался не плативших постоянного земельного налога рыбаков, ремесленников, торговцев и лиц иных «профессий», не связанных напрямую с сельским хозяйством. Ранее воспринимавшийся как разовое «приношение» благодарности за право заниматься определённой деятельностью — впоследствии и *мёга-кин* стал фиксированным ежегодным налогом, напоминавшим *ундзё*. Обычно *ундзё* и *мёга-кин* имели денежную форму, хотя считалось возможным возмещение *мёга-кин* товаром либо отработкой. Существовало два вида *мёга-кин*: с одной стороны — персональное обложение изготовителей *сакэ*, соевого соуса *сёю*, владельцев гостиниц и менял, а с другой — гильдий *кабу-накама* 株仲間 [16, с. 560—561].

Кроме базового налога *хонто-мононари* и «разных» «малых налогов» *ко-мононари* **существовали и «дополнительные налоги»** — «подушный рис» *кути-май* 口米 (обложение сообразно площади), «рис на недостачу» *какэ-май* 欠米 (на покрытие недостачи) и «довложенный рис» *коми-май* 込米 (на «утруску» при перевозке) [16, с. 560—561]. Также существовало множество иных налогов. Система в целом была чрезвычайно сложна. Но возвратимся к базовому налогу *хонто-мононари* 本途物成. Его начисление основывалось на нескольких факторах:

- общая ценность всей сельскохозяйственной и занятой строениями земли в деревне, выражаемая в потенциально возможном рисовом годовом доходе *кокудака*;
- реальный доход с обрабатываемых земель;
- в ряде случаев — экономическая ситуация в деревне.

До переписи 1582 г. (*тайко-кэнти* 太閤検地 времён *ТОЁТОМИ Хидэёси*) заливные рисовые поля облагались **налогом в денежной форме — *кандака*** 貫高⁹. Впоследствии произошло расширение базы облагаемых земель за счёт включения суходола и занятых строениями участков. Предполагалась оплата налога рисом, но ввиду развития коммутации¹⁰ часть земельной ренты нередко выплачивали в ином натуральном либо денежном эквиваленте. Так, ещё при *ТОЁТОМИ Хидэёси* «денежную» систему исчисления налога (да и дохода) *кандака* 貫高 сменили принципы натурального «рисового» исчисления в *коку* риса — *кокудака*. Эквивалент *кокудака* 石高 устанавливали как потенциально возможный сбор урожая на конкретной территории. Налог *хонто-мононари* являлся основой налоговой системы эпохи Эдо вплоть до *Мэйдзи*, когда новые принципы обложения начали создавать уже исходя из рыночных цен на землю [16, с. 560—561].

Объединение страны при *ТОЁТОМИ Хидэёси* явилось толчком для складывания единой системы взимания *нэнгу* в эпоху Эдо. Установ-

ление абсолютного военного господства обеспечило возможности как унификации мер и весов (*дорёко* 度量衡), так и проведения всеобщей земельной переписи *тайко-кэнти* 太閤検地. Исходя из идеи консолидации реальных пользователей земли взяли под прямой контроль как «именных ответственных» *на-укэнин* 名請人 (в качестве владельцев, держателей, собственников *сёдзися* 所持者), опираясь на принцип «одно поле — один работник» (一地一作人). Отказавшись от многослойной средневековой системы посредников¹¹ (*тюкан-сакусю* 中間搾取)¹², перешли к фиксированному обложению по «площади — урожаю» *сэбу* — *кокумори* 畝歩・石盛¹³ (в отношении как заливных, так и сухоходльных полей) [13, 年貢].

При исчислении налога по кокудака 石高 (рисовом эквиваленте) площадь в *сэбу* 畝歩¹⁴ умножали на урожай в мерах риса *кокумори*, тем самым обратив *кокудака* во всеобщий критерий для взимания *нэнгу* в стране. Официально норму налогообложения установили как 2/3 по формуле «2 части властям-князю — 1 народу» (*ни-ко* — *ити-мин* 二公一民). Хотя наличие нормы де-факто важно, но значение формулы скорее в появлении теоретического численного показателя-ориентира (в духе идей *ТОЁТОМИ Хидэёси* о государственном устройстве). Времена *ТОКУГАВА Иэясу* принесли новую конкретику: мол, нельзя давать «крестьянину ни умирать, ни жить» 「百姓は、死なぬ様に生きぬ様に」 [13, 年貢], теперь принципы эксплуатации состояли в изъятии всей прибавочной стоимости. Борьба за рост налоговых поступлений¹⁵ *нэнгу* 年貢 шла и при *АРАИ Хакусэки* (канун *Кёхо*), когда объёмы сборов стали более стабильны. Не вдаваясь в детали, приведём крайние значения нормы *нэнгу*. В начале династии формула 7/3 («7 частей князю — 3 народу», *сити-ко* — *сан-мин* 七公三民) — ко временам *АРАИ Хакусэки* изменилась с точностью до наоборот, 3/7 («3 князю — 7 народу» *сан-ко* — *сити-мин* 三公七民). Притом сомнительно и утверждение, что народ получал 70% урожая — корыстолюбие чиновников на местах обратилось в надёжную преграду для должного притока налогов в казну. **Методы сбора *нэнгу*** в начале династии **ввиду специфики податных единиц** были смешанного, двоякого характера: наряду с ответственностью деревенской общины в форме «подряда деревни» («ручательства деревни» *мура-укэ* 村請) существовало и «частное поручительство» *кодзин-укэ* 個人請 влиятельных домов провинции *дого* 土豪¹⁶. Каждый из влиятельных домов выступал в качестве податной единицы. Но в указах *бакуфу* по управлению в деревне *носэй* 農政, издававшихся один за дру-

гим во время голода годов *Канъэй* (*Канъэй-но кикин* 寛永の飢饉) в нач. 1640-х гг. — слой *дого* не упомянут. Обязанности по уплате *нэнгу* воспринимаются как фискальная ответственность деревни *мура-укэ сэй* 村請制. Суть системы *мура-укэ* в том, что феодалы *рёсю* 領主 в отношении деревни ограничивались назначением общего валового объёма *нэнгу*, не вмешиваясь в персональный расчёт долевого участия. Значение системы *мура-укэ* в самоконтроле облагаемых налогом (демократичность в распределении 民衆支配) — при недоборе *нэнгу* (*нэнгу-мисин* 年貢未進), недостачу покрывали, опираясь на круговую поруку *рэнтай-сэкинин* 連帯責任 внутри деревенской общины. Недовольство крестьян налоговым бременем (распределением *нэнгу*) — было чревато деревенскими бунтами *мураката-содо* 村方騒動. Наличие же круговой поруки давало некий шанс, что в случае смуты — она не будет обращена на феодалов [13, 年貢].

Политика увеличения поступлений *нэнгу* при Ёсимунэ — одна из важнейших мер по стабилизации финансов. Характер эпохи отражает и подъём эффективности политики по подъёму *нэнгу*. Это — детализация и регламентация методов начисления, устремлённость к гарантированным поступлениям. Шёл поиск методов начисления налога, которые бы при росте поступлений не вели к резкому неприятию и волнениям в среде крестьян. Политика повышения поступлений *нэнгу* связана с **методами исчисления налога рисом: *дзёмэн* 定免 и *аригэ-кэмми* 定免**. Важное значение придавали и сбору трети налога в серебре (*самбун-ити гинно* 三分一銀納) [7, т. 4, с. 366].

Два основных метода¹⁷ начисления налоговой ставки по *нэнгу* состояли в «фиксированной ставке налога» *дзёмэн* 定免¹⁸ и в результатах «осмотра» *кэмми* 検見¹⁹ урожая на корню. «Фиксированную подать» *дзёмэн* 定免 определяли по среднему валовому сбору урожая за последние 5—10 либо даже 20 лет. Налог оставался неизменным несколько лет, от 3 до 5. Поводом для его пересмотра могли стать лишь стихийные бедствия в какой-либо год — тогда для снижения ставки проводили специальный «осмотр», чтобы определить «ставку налога для пострадавших» *хамэн-кэмми* 破免検見²⁰ [8, 定免]. В княжествах стали обращаться к методу *дзёмэн* со втор. пол. XVII в. (с 1653 г. — в *Цу* 津, с 1679-го — в *Мацуйама* 松山). В землях *бакуфу* к этой системе обратились в реформы Кёхо, с 1722 г. Ньюансы метода в княжествах нередко варьировалось: «весенняя ставка» *хару-мэн* 春免, «ставка по качеству земли» *цүти-мэн* 土免²¹ [10, с. 1280, № 1297].

«Осмотр» *кэмми* (*кэмми-дори хо* 検見取法)²² до Ёсимунэ был основным методом налогообложения (*тёсо-хо* 徴租法), когда по

ежегодной проверке качества уродившихся зерновых определяли размеры *нэнгу*. *Кэмми* (либо *аригэ-кэмми*) уместнее переводить как «осмотр урожая», «осмотр на корню» — поскольку метод состоял в пробной жатве (хотя в литературе фигурирует и «осмотр всходов, ростков» [20, с. 67]). По результатам выборочной жатвы с площади в один *цубо* 坪 (*цубо-гари* 坪刈)²³ — определяли урожайность полей разного качества и, соответственно, ставку *мэн*. В уровне обложения различали «высокую» *така-мэн* 定免 и «низкую ставку» налога 下免 [8, 定免, 下免]. Определение ставки на текущий год по *кэмми* — предполагало адекватность обложения (урожаен ли был год или деревню постиг недород). Это позволяло властям (и *бакуфу*, и княжествам) изымать в качестве налога всю избыточную часть при хорошем урожае. Для крестьян «плюсы» метода *кэмми* связаны с верой в «разумность» представителей власти при недородах либо стихийных бедствиях (надежды на специальную «ставку для пострадавших» *хамэн* 破免). В 1720-х гг. нередко крестьяне, пострадавшие от стихий либо неурожая, выступали даже с требованиями проведения «осмотра» урожая для оценки по ставке *хамэн-кэмми* 破免検見 [38, с. 157—160]. Будь урожай и плох, надлежало оставить земледельцу возможность пропитания до следующего сезона. Но и «минусы» могли явиться тяжким бременем: в разгар страды устраивать «подобающий» приём чиновникам, прибывшим для осмотра полей. Это означало и щедрое угощение *кёо* 供応 на местах, и «приличествующие случаю» взятки *вайро* 賄賂 в виде разных подношений²⁴ [7, т. 4, с. 366 с-d]. Приходилось идти на серьёзные затраты и усилия, чтобы ставка налога для деревни оказалась хотя бы менее тяжёлой (не говоря об умеренной либо справедливой). При внешней справедливости метода *кэмми* реальная практика не удовлетворяла ни власти, ни крестьян. Земледельцев — ввиду притеснений и неоправданно завышенных ставок, а власти — из-за скудости поступлений в казну (корыстолюбие чиновников вело к сокрытию доходов, а не к пополнению казны). Неадекватность ставки налога усиливали и мелкие, казалось бы, оплошности местных «начальников». Произвол «представителей власти» при определении нормы обложения мог быть надёжно замаскирован слегка недосушенным рисом и массой иных верных способов²⁵. Распространённый в нач. XVII в. вариант *сэ-бики кэмми* 畝引検見²⁶ («осмотр» в соответствии с площадью участка) предполагал регулирование размеров *нэнгу* в соответствии с «добрым или дурным» (*хокё* 豊凶) урожаем года, представляя более разработанный путь экспроприации всей прибавочной стоимости. В реформах *Кёхо*, ставя целью еди-

новременный прирост сборов, попробовали применить обложение *нэнгу* вне связи с оценочным валовым объёмом урожая *кокумори* 石盛 (без учёта фиксированного усреднённого урожая) — в форме **аригэ-кэмми** 有毛検見²⁷ [13, 年貢]. Сборы *нэнгу* в землях княжеств (*ханрё* 藩領) в годы *Кёхо* (1716—36) и *Хорэки* (1751—64) и впрямь достигли максимума. Но внедрение *аригэ-кэмми* 有毛検見 привело к усилению выступлений крестьян. Восстания *хякусё-икки* 百姓一揆 были направлены против феодалов *рёсю* 領主, стремившихся к получению той прибавочной стоимости, что создана крестьянами в результате подъёма производительности труда. В итоге социальная нестабильность в деревне вынудила власти **во вторую половину эпохи Эдо** перейти к стандартам обложения (*тёсо-хо* 徴租法) **на основе «фиксированной ставки налога» дзёмэн** 定免 [13, 年貢; 16, с. 691], к чему, как сказано выше, **бакуфу начало обращаться с годов Кёхо, с 1722 г.** При «фиксированной ставке» для начала сокращали сроки действия ставки (*дзёмэн-нэнки* 定免年期), когда размеры *нэнгу* были неизменны. Любое изменение, пересмотр сроков был законом, определявшим и размер «налоговой ставки» *мэн* 免. При увеличении фиксированной ставки крестьян убеждали: мол, не известно, если прибегнуть к «осмотру урожая» *аригэ-кэмми* 有毛検見, то, напротив, может, обложение еще и возрастет. Порой к подъёму налоговой ставки и вынуждали, доходя до запугивания и угроз. В целом с годов *Кёхо* фиксированное обложение *дзёмэн* 定免 как гарантия постоянства в налоговых поступлениях — прижилось сперва в землях сёгуна, а затем и во владениях князей (придя на смену «осмотрам» *кэмми* 検見). Лишь поначалу начисление фиксированного налога *дзёмэн* встретило сопротивление в низах²⁸. Но производительность росла, а налог так и остался фиксированным, т. е. в выигрыше оказался всё же крестьянин. Впрочем, власти также выиграли — в гарантиях объёмов пополнения казны. Региональная специфика различалась деталями: когда в районе *Кинай* и на западе Японии 機内西国筋 выросли урожаи по суходолу (за счет хлопка и иных культур) — тогда власти обратились к идее об увеличении сборов *нэнгу*, применив закон о трети сбора в серебре [7, т. 4, с. 366].

Подводя некоторые итоги развития налоговой системы и политики увеличения *нэнгу* при *Ёсимунэ*, надо отметить трансформацию методов обложения на протяжении реформ *Кёхо*. Ужесточение принципов «осмотра» *кэмми*, выразившись сперва в переходе к *аригэ-кэмми* 有毛検見, — принесло рост поступлений, но вызвало и ответное сопротивление крестьянства. Тогда пришлось вновь сменить налого-

вую политику, перейдя к обложению по «фиксированной ставке» *дзёмэн* 定免. Для правления одного сёгуна столь значительные перемены в принципах взимания налогов и, при этом, существенные успехи в увеличении налоговых поступлений в целом — явление достаточно редкое. Сёгуну удалось совладать и с крестьянскими выступлениями *хякусё-икки* 百姓一揆, и с первым в истории Эдо городским восстанием *утиковаси* 打毀し в 1733 г. (последствие вздорожания риса после голода годов *Кёхо*, 1732 г.)²⁹ [37, с. 278—279].

Размах деятельности *Ёсимунэ* по упорядочению не только налоговой системы, но и контроля над страной в целом подчёркивают проведение переписи и **составление с 1717 г. карты всей страны** (завершили к 1728 г.). Известны подобные проекты *Эдо-бакуфу* от 1604, 1644 и 1697 гг. (впрочем, ещё был «иллюстрированный план» 国絵図 1633 г.); после же *Ёсимунэ* — упоминают лишь попытку 1831 г. (тогда карты целиком так и не создали). Ранним вариантам недоставало подробностей, а многое, подготовленное по указу 1644 г., увы, погибло в огне «пожара годов *Мэйрэки*» (1657). Карта годов *Гэнроку* (создана в 1697—1702) по размеру составила 3,64 на 4,55 метра. Новая карта годов *Кёхо* предполагала исправление ошибок, искажений и неточностей карты годов *Гэнроку*. Проект демонстрировал силу VIII сёгуна *Ёсимунэ*, явившись продолжением дел III и V сёгунов [37, с. 292—294]. С 1721 г. «контроль над людьми и землёй» привёл к обследованию «площадей и дворов» (*мэнсэки—тогутти* 面積・戸口), т. е. **переписи и земель, и населения** — согласно «указу о переписи полей, площадей и людей» (*Дэмбата тёбу аратамэ — нимбэцу аратамэ рэй* 田畑町步改・人別改令). Составляли реестры-карты, учитывая деревни, площади заливных и сухоходольных полей, деление на уезды, данные по составу населения (крестьяне, горожане, служители святилищ *синто*, буддийские монахи и монахини и т. п.)³⁰. Прежние реестры времён *Гэнроку* предполагали сводку по доходности в *коку* риса (*кокудака* 石高) — суммарно по деревне, уезду, провинции и стране в целом. Перепись же *Ёсимунэ* давала возможность оперировать площадью уездов и провинций. При «описании хозяйств» (исключая воинов) вносили информацию о статусе — по земледельцам, горожанам, служителям святилищ *синто*, буддийским монахам и монахиням и проч. Использование сведений о земле, населении, а также карт и планов — позволяло оперировать едиными разносторонними сводками данных в масштабах всей страны. В 1726 г. вышло новое указание о проведении переписей раз в шесть лет по годам Крысы и Лошади³¹ (последний раз проведена в 1846 г., год Лошади) [37, с. 295]. Составление карт и планов, перепись населения и земель как важные га-

рантии налоговых поступлений — демонстрируют мощь центральной власти и немалые заслуги самого VIII сёгуна.

2. Аграрная сфера (целина и производство товарных культур)

Финансовая ситуация в начале правления Ёсимунэ не давала надежд на регулярные поступления от налогов, рудников, торговли, хоть они и сулили огромные суммы. Казна была в тисках роста издержек и увеличения дефицита. Конфуцианец МУРО Кюсо 室 鳩巢 (1658—1734) полагал, что *бакуфу* может обратиться и за ссудой к крупным торговцам «трёх городов» (Токио—Осака—Киото). Но Ёсимунэ не одобрял временных решений, и уже в 1722 г. за счёт «подношений риса» от князей совладал с остротой проблемы. **Упорядочение финансовой сферы и далее полагали вести феодальными методами: увеличением налога нэнгу и вспашкой новых полей** [7, т. 4, с. 366 с]. Характер эпохи определяла и ещё одна тенденция — **подъём товарности сельского хозяйства** (т. е. рост производства культур для продажи). **Производство товара на продажу** было явлением новым. Японию втор. пол. XVII — перв. пол. XVIII в., особенно на рубеже веков, всё более охватывало бурное развитие рынка (менялся даже его характер [39, с. 229—231]), товарного производства [24, с. 368—369], да и любого производства и технологий³². Это касалось распространения и новых товарных культур — в частности, хлопка [39, с. 214—221], бобовых, табака, красителей и проч. В сельском хозяйстве чётче проступала специализация районов, улучшалась сортность «базовой» культуры — риса [28, с. 48—51].

При важности этих тенденций, включая рост производства товарных культур, — особенно значимы всё же успехи правительства **в политике «поощрения разработки нови»**. Исследованиями этой темы занималось немало авторов: ОТОМО Кадзую [30—36], ОИСИ Синдзабуро [27] ОИСИ Манабу [25—26], ТАКАНО Тосихико [37]. За всю японскую историю временем самого активного **«подъёма нови» синдэн-кайхацу** 新田開発³³ (либо синкай 新開) считают эпоху Эдо, но доселе невиданное расширение посевных площадей в годы реформ Кёхо, поистине в общенациональном масштабе — неоспоримо и на этом фоне³⁴. На рост налоговых поступлений нэнгу от поднятых земель рассчитывали и феодалы на местах. Следует иметь в виду появление прежде всего заливных полей — пригодных для посевов риса, учитывая и превращение в заливные поля суходола. Но у этой политики были и негативные последствия: сокращение пас-

тбищ, истощение запасов воды для нужд ирригации. В свою очередь, это вело и к оскудению рисовых полей. По совету «представителей» властей *дайкан* 代官 разработкой нови занимались и крестьяне, и торговцы, не скупившиеся на затраты и поднимавшие целые массивы земель. Высадка табака и хлопка давала высокие доходы, и они вскоре становились крупными землевладельцами. Поднятая целина на 3—5-летний период освобождалась от налогов (либо хозяева получали льготы на время начальной разработки — «период под мотыгу, время опускания мотыги» *кува-сита нэнки* = *кува-ороси нэнки* 鋤下年季・鋤下年期) [8]. Потом земли облагались налогом, но он обычно был ниже, нежели на иных участках. Ограничений на подъём нови не вводилось, и землевладельцы из торгового люда благодаря льготам получали невероятные доходы [15, с. 258; 16, с. 1375]. Хватало и сложностей: уровень производительности и урожайность новых земель не были стабильными, а погодно-климатические факторы надёжными. Это влияло на урожай, и множество деревень, связанных с разработкой «новых полей», влачило нищенское существование [11, с. 318]. Крестьянам, занятым разработкой нови, предоставлялись ссуды на пропитание *фудзики* (*будзики*) 夫食, семена на посев *сюси* 種子, сельскохозяйственный инвентарь *ногу* 農具 и, наконец, возможность более низкой ставки налога *нэнгу*.

ОИСИ Синдзабуро отмечает интерес властей к подъёму нови с годов *Камбун* 寛文 (1661—73) в связи с надеждами на увеличение сборов *нэнгу* [27, с. 170—172]. Ко временам *Кёхо* уже сформировался круг представлений по теме. В терминах фиксировалась социальная принадлежность поднимавших поля: «новые поля по подряду горожан» *тёнин укэои синдэн* : 町人請負新田, «поля, подобранные чиновниками из *дайкан*» *дайкан митатэ синдэн* 代官見立新田 [27, с. 172—180], «новые поля по подряду деревни»³⁵ *мура укэ синдэн* 村請新田 (*мура татэ синдэн* 村立新田). Совершенно по-иному вопрос звучал в первую половину эпохи *Эдо*, когда речь шла о полях, поднятых по инициативе князей-*даймё* (*хан'эй синдэн* 藩営新田) да «новых полях влиятельных родов деревни» *дого синдэн* 土豪新田 [11, с. 318 а]. Процесс развития категорий, понятий, терминов продолжался и далее. Обрёл актуальность сложный вопрос о феодальных правах собственности *рёю-кэн* 領有権 (на владения) при возможности их превращения в новые обрабатываемые поля *синдэн-какоти* 新田可耕地. Земли сёгуна и иные частные земли обычно находились рядом, и при получении разрешения на подъём нови нередко возникали трудности. Возникали споры о правах и

приоритетах на пастбище, болото, пустошь и т. п. Когда их собирались обратить в пашню — непосредственная близость к другим владениям вызывала претензии многих сторон [27, с. 180—187]³⁶. Доселе невиданный размах «политики новых полей» *синдэн-сэйса-ку* 新田政策 в 1722—23 гг. привёл к изданию в 1726 г. «Статей о переписи новых полей» *Синдэн кэнти дзёмоку* 新田検地条目³⁷. Формально начало этой политике было положено в 7-м году Кёхо (1722), 26-го дня 7-го месяца, когда доска с объявлением *косацу* 高札 появилась в Эдо на мосту *Нихон-баси* [37, с. 270]³⁸. «Политику новых полей» времён Кёхо, имевшую громадное социально-экономическое значение³⁹, поощряли и в прямой связи с перестройкой финансовой сферы, стремясь к привлечению торгового капитала [37, с. 271].

Между тем ко временам Кёхо в стране **удобных к разработке новых земель было крайне мало — требовалось положить много сил и средств**. Но фактор перспективности вложений в «целину» обусловил значимое пополнение казны (равно как доходов князей и прочих лиц, занимавшимся этим делом). В 1722 г., когда началась политика по разработке нови, доход *бакуфу* составлял около 4 млн *коку* риса в год, зато в 1730-м (обе датировки приблизительны) он составил порядка 4,5 млн *коку*, т. е. прирост за 8-летний срок составил 500 тыс. *коку* риса. Налицо осязаемый и реальный успех [37, с. 273]. Ряд реализованных проектов поражал грандиозностью [10, с. 623—624]: новые поля на взморье «храма пурпурных облаков» *Сиундзи* 紫雲寺 (紫雲寺新潟, преф. *Ниигата*), *Иинума* 飯沼 (в преф. *Ибараки* 茨城), обводнение-иригация и новые поля в *Мусаси* *Минума* 武蔵見沼 (совр. район *Саитама*—Токио), подъём целины на расположенной рядом равнине *Мусасино* 武蔵野 [37, с. 271]⁴⁰. Чуть ниже пойдёт речь и о «разработке земель» *кантаку* 干拓 в *Имба-нума*. **Широта географического охвата впечатляет**, учитывая продвижение разработки нови всеми силами системы *бакухан* 幕藩 и правительством, и княжествами, — политику отличал осязаемо больший размах, чем когда-либо ранее. Интерес к «большому подъёму нови» начал усиливаться ещё до *Ёсимунэ* — начиная с годов *Гэнроку*⁴¹. «Большой голод годов *Канъэй*» (*Канъэй-но дай кикин* 寛永の大飢饉)⁴² 1641—42 гг. явился стимулом для активного освоения новых земель. Одновременно произошёл и **поворот в политике бакуфу по отношению к крестьянству**⁴³, и наметилась тенденция к разработке нови (создание запасов зерна на случай голода) [37, с. 58].

Порой освоение новых земель охватывало и немалые временные отрезки. Так, в начале эпохи Эдо, с 1626 по 1631 г. подъёмом целины

занимался ИТИКАВА Горобэ 市川五郎兵衛 [37, с. 63—68 илл.] из влиятельных домов деревни (дого 土豪), известных ещё с эпохи «сражающихся провинций». Земли в долине Уэно Наммоку-тани 上野南牧谷 освоили благодаря протянувшейся на 18 км системе ирригации, созданной в уезде Саку пров. Синано (信濃佐久郡). К середине эпохи Эдо в районе разработали около 71 тё нови (а по внесении поправок в налоговые реестры — площади заливных и суходольных полей составили 215 тё) [10, с. 467, № 1130]. В Цубаки-уми 椿海 в Тиба известны земли, поднятые по подряду горожан на рубеже 60—70-х гг. XVII в. (в годы Гэнроку там было уже 18 деревень, а урожай риса составлял 20 441 коку риса) [10, с. 785, № 143]. Новые поля КОНОИКЭ 鴻池 появились в 1704—1707 гг. по осушении Ямато-гава 大和川, когда использовали прежнее русло и соорудили пруды (уезд Ваказэ 若江 в пров. Кавати 河内, ныне — восток г. Осака). Право на разработку более 221 тё земли правительство предоставило процветавшему уже тогда торговому дому КОНОИКЭ из Осака, внесшему в казну 12 тыс. 733 рё [10, с. 416].

Любопытна, и по-своему курьёзна, другая история беспримерных по упорству попыток, растянувшихся без малого на столетия, — «разработка земель кантаку 干拓» на болотах в Тэга-нума 手賀沼 (ныне — северо-запад преф. Тиба). В начале династии ТОКУТАВА эта протяжённая болотистая местность была доступна для мелководных судов, заходивших с реки Тонэ-гава. Использование наземных путей обеспечивало и связь с системой водных перевозок по Эдо-гава. При освоении же новых полей эта транспортная артерия оказалась разорвана. «Подъём нови» в этих краях начали в 1671 г. благодаря подряду горожан Эдо и при участии правительства. К завершению планов освоения в 1730 г. расходы составили более чем 1,3 тыс. коку. Вновь к разработке района правительство обратилось в годы Тэм-мэй (1781—89), накануне реформ Кансэй, — но на этом этапе создание путей водного сообщения и разработка земли закончилась неудачей. Во времена бакумацу 幕末, в конце эпохи Эдо, планы разработки земель вновь не увенчались успехом. Уже в 1956 г., применив при дренажных работах современную технику, удалось создать заливные поля площадью около 500 га [10, с. 791, № 064].

Ещё один пример — болота Имба-нума 印旛沼 в нижнем течении Тонэ-гава 利根川 (города Сакура 佐倉 и Нарита 成田, деревня Имба 印旛; совр. север преф. Тиба). Освоение нови начали здесь в XVII в. (1661 г.) по инициативе дайкан (поля дайкан митатэ 代官見立). Проект был предложен вместе с подъёмом земель у реки Син Тонэ-гава 新利根川 и на болотах Тэга-нума 手賀沼. Работы, начатые в 1663 г.,

оборвало наводнение 1666 г., а затем они понемногу шли благодаря уездным начальникам *Канто* из дома *ИНА* 伊奈, но с 1724 г. и в разработке земель по подряду прогресса не наблюдалось. С 1780 г. власти одобрили крупномасштабные разработки земель под руководством *дайкан* и при *ТАНУМА* *Окицуцу* дело вновь пошло. Но в 3-м году *Тэмэй* (1783) с извержением вулкана *Асама* 浅間 дно русла реки поднялось, а наводнение 1786 г. привело к провалу планов. В 14-м году *Тэмпо* (1843) пятерым князьям (из *Нумадзу* 沼津, *Сёнай* 庄内, *Тоттори* 鳥取, *Акидзукис* 秋月, *Кадзуса* 上総) в рамках «вспомоществования по строительству» *фусин-тэцудай* препоручили создание водного транспортного пути между *Имба-нума* и *Кэми-гава* 検見川. В планах участвовал и видный теоретик сельского хозяйства *НИНОМИЯ* *Сонтоку* 二宮尊徳, но с отставкой *МИДЗУНО* *Тадакуни*, лидера реформ *Тэмпо*, работы прекратились. Отойдя от прежних кардинальных проектов вроде отвода воды в реку *Тонэ-гава* — в годы *Тэмпо* заботились скорее о надёжности путей сообщения и снабжения (в частности — водного). Созданными участками водной артерии пробовали пользоваться, но вскоре идею позабыли. Разработка же земель продолжалась и после Второй мировой войны, в итоге из 21 км² площади озёр и болот было выделено прибл. по 5 км² земель Северного болота *Имба-нума* и Западного болота *Имба-нума* [10, с. 96].

Меры по поднятию нови — явление характерное не только для периодов реформ, но и для эпохи *Эдо* в целом. К проблемам возвращались вновь и вновь, создание «новых полей» *синдэн* 新田 рассматривали как важный компонент в развитии аграрной сферы (стержня феодальной экономики).

3. Товарно-денежные отношения и финансовая политика при Ёсимунэ

Регулирование товарно-денежных отношений при *Ёсимунэ* предопределило ряд направлений в деятельности правительства. Во-первых — либерализацию и регулирование цен на рис. Во-вторых, создание цеховых и им подобных объединений *накама* 仲間 и *кумиаи* 組合 в среде ремесленников и торговцев (для контроля над торговлей и потребительскими ценами). В-третьих, *бакуфу* приняло политику полноценной монеты *рёка* 良貨 в противовес порче монеты в годы *Гэнроку*. Со всем этим связан и указ 1719 г. о регулировании товарно-денежных отношений — *Аштай-сумаси рэй* 相対済令⁴⁴. По Указу предполагалось обоюдное разрешение конфликта заимодавца

и должника без привлечения официальных органов — вовлечённым в конфликт сторонам дали полную самостоятельность. Признавая перемены в экономике, власти предоставляли и некую свободу этому развитию. Очевидна здесь и преемственность с одноимённым указом 1702 г. В зависимости от акцентов в подходе эту тематику часто связывают с политикой в отношении города и потребительских цен (см., напр.: [7, т. 4, с. 367]). Но вопрос о городах можно связать с эволюцией социальной сферы (рассмотрим ниже), о потребительских ценах — с экономикой, т. е. товарно-денежными отношениями и активным регулированием их властями. Обратимся к деталям.

Регулирование цен на рис (бэйка-тёсэцу 米価調節) стало для Ёсимунэ одним из самых значимых моментов в сфере регулирования товарно-денежных отношений (см., напр.: [6, с. 252]). Возможно, именно за внимание к регулированию цен на рис Ёсимунэ и заслужил прозвание «рисового сёгуна» (комэ-сёгун 米將軍). Экономика, опиравшаяся на исчисление доходов в «рисовом эквиваленте» кокудака 石高, была чувствительна к колебаниям цен на рис. Функции общественного учреждения, определявшего цены, были возложены на рисовую биржу комэ-кайсё 米会所, учреждённую в 1730 г. в Осака (район Додзима 堂島). Регулированием цен на рис (как компонентом **политики цен**) — впервые целенаправленно и масштабно занялись именно с реформ Кёхо. К этому привели объективные изменения: приблизительно в сер. XVII в. обозначился реальный подъём жизненного уровня простонародья [7, т. 4, с. 367]. Порождённые этим экономические процессы привели к новым тенденциям: механизмы ценообразования повлияли на рост и стоимости, и цен потребительских товаров (всё помимо риса часто именовали «товарами, предметами домашнего обихода»). Функционирование механизмов ценообразования в изменяющихся условиях вело к новым явлениям. Продолжался закономерный (ввиду достижений агротехники) рост урожайности риса, повлёкший за собой в годы Гэнроку неожиданный рост «потребительских цен». При падении цен на рис — вздорожали предметы домашнего обихода, имел место рост цен по всему спектру потребительских товаров сёсики 諸色. При исчислении ценностей и дохода по «рисовому эквиваленту» — это явилось потрясением основ общественного устройства. Власти были вынуждены приложить максимум сил к преодолению «странного диссонанса», добившись, как казалось, решающих успехов. Но, как выяснилось вскоре, — ненадолго. Уже при Ёсимунэ, в 1721—22 гг., вновь проявились симптомы резкого ухудшения, что вынудило сёгуна заняться решением проблемы. Предпринятые властями меры затронули **несколько взаимосвязанных сфер**:

- политику снижения цен на потребительские товары;
- политику подъёма цен на рис ;
- политику в сфере денежного обращения.

Новый для того времени феномен — **при дешёвом рисе высокие потребительские цены** — в 8-м году Кёхо (1723) заставил власти обратиться к градоначальникам *мати-бугё* 町奉行 трёх городов с запросом, как действовать. Итогом консультаций стало мнение ООКА Тада-сукэ 大岡 忠相 и СУВА Ёриасу 諏訪 頼篤 (градоначальники Эдо), состоявшее в двух основных моментах. **Во-первых**, цены на товары потребления можно снизить, урезав чистую прибыль (*ридзюн* 利潤) торговцев. Объединив торговцев в гильдии *накама* — возложить на них ответственность за потребительские цены. Власти обязаны контролировать рынок, предотвращая как продажу подчистую *симэ-ури* 〆売, так и скупку на корню *симэ-каи* 〆買 (опасность нерегулируемого движения цен). Так как этот трюк может дать торговцам шанс для диктата цен (ведь больше этого товара ни у кого нет), при необходимости следует проводить дознание и расследование. Предлагались и прочие меры: осмотры проходящих через Осака грузов, ведение помесячных реестров отгружаемых из Эдо товаров, досмотры корабельного груза в Урага 浦賀, запрет торговых сделок на рейде реки Синагава 品川 и т. п. **Во-вторых**, стоимость товаров можно снизить, сдерживая цены производителей (опять же используя цеховые корпорации и гильдии — *накама* и *кумидзи*). С одной стороны, цеха-гильдии могут удерживать производителей от подъёма цен (что нереально при свободной конкуренции). С другой стороны, координирование покупательского спроса торговцами по приведению в действие механизмов управления ценами производителя обеспечит контроль над потребительскими ценами.

Не факт, что данные советы правительство восприняло как прямое руководство к действию, — но дальнейшая политика в отношении цен на предметы потребления в целом развивалась по обозначенной линии и с этой направленностью [7, т. 4, с. 367].

Параллельно **со сдерживанием потребительских цен** жёстко осуществлялась **и политика повышения цен на рис**. Ранее, в годы Гэнроку, при колебаниях вверх-вниз цена на рис имела стабильную тенденцию к росту. Появились торговцы, которые, полагаясь на прирост цены, производили закупку риса ещё до сбора урожая. Такие сделки именовали «закупкой риса впрок» (букв. «пустой рис» *кумай* 空米) в отличие от торгов существующим рисом («настоящим рисом», «в самом деле рисом» *сёмай* 正米). Такая «закупка впрок», по биржевой терминологии «рис без покрытия», «сделка с отсрочкой» *нобэ-то*

рихики 延取引, предполагала «продажу вперёд» (фьючерсную сделку). Чертой годов *Гэнроку* было запрещение сделок по «пустому рису» — во избежание риска взлёта цен на рис. Важной мерой виделось и ограничение производства *сакэ* (*сюдзо сэйгэн рэй* 酒造制限令) ввиду прямой связи с потреблением риса. С наступлением годов *Кёхо* политика диаметрально изменилась. Ориентиром стало повышение цены риса: власти, молчаливо допуская сделки по «пустому рису», вскоре их даже легализовали. Важные функции здесь выполняла «рисовая биржа» *комэ-кайсё* 米会所⁴⁵ в *Додзима*. Привычным стало и предоставление займов производителям *сакэ*.

Регулирование процессов движения рисовой массы нашло отражение в разнообразнейших указах: указы «о закупке риса» (*Каимай рэй* 買米令)⁴⁶, об «оставлении риса» на местах (*Окимай рэй* 置米令) и др. Ставя целью подъём цен на рис и предотвращение их снижения, горожанам и князьям предписывалось проведение закупок согласно «Указу о закупке риса» *Каимай рэй* 買米令. Для удержания высокой ценовой планки следовало обязывать к покупке риса по цене, диктуемой правительством (без принуждения такой уровень цен был бы недостижим). Реализация доли рисовых ресурсов заранее — создавала гарантии, что избыток риса на бирже не приведёт к опасному падению цены на зерно. С теми же мотивами связано и появление «Указа об оставлении риса» на местах *Окимай рэй* 置米令⁴⁷. Реализация большей части урожая через *Эдо* и *Осака* (включая продажу через биржу и т. п.) — усугубляла опасность появления низких цен на рис. Изобилие поступлений риса в один регион (хоть и со значительным потреблением) чревато падением цен на зерно. Суть указа *Окимай рэй* 置米令 — в сохранении запасов риса в районах производства (при отказе от отправки в «три города», важнейших центра торговли — *Эдо*, *Осака* и *Киото*). Речь шла об ограничении потоков риса, поступавших в центральные города, перераспределении объёмов рисовых запасов, отходе от их концентрации лишь в крупных центрах. Устремлённость на твёрдые и высокие рисовые цены реализовалось в целом комплексе мероприятий⁴⁸. Впрочем, не добившись впечатляющих успехов с контролем цен на рис, — с 1-го года *Гэмбун* (1736) правительство переключилось на иной путь исправления финансово-экономической ситуации, перейдя к перечеканке монеты.

Перечеканка, начавшаяся при *Ёсимуна* в 1736 г. и давшая стране «монету годов *Гэмбун*», — не была для Японии неожиданна, но серьёзно отличалась по сути от других времён. Не следует смешивать эту перечеканку с золотыми монетами годов *Кёхо* (*Кёхо-кобан*

享保 小判 и Кёхо итибу-кин 享保 一分金) 1715 г., выпуск которых связан с временами АРАИ Хакусэки и не имеет отношения к реформам годов Кёхо (хотя они чеканились в эти годы).

Перечеканка как путь к решению проблемы потребительских цен — давно рассматривалась Ёсимунэ. Идеи мудрого градоначальника ООКА Тадасукэ привлекали сёгуна и ранее, но до воплощения планов дошли только в 1736 г. Вообще перечеканку годов Кёхо нередко связывают с именем ООКА. Есть мнение, что имелось определённое сходство с перечеканкой годов Гэнроку. Но если принять за эталон как 100% монету годов Кэйтё 慶長 (рубеж XVI—XVII вв.), то перечеканка Гэнроку привела к падению стандартов: по золоту — до 67, а по серебру — до 80%. При падении содержания драгоценных металлов, как по пробе, так и по весу, — предполагалось формальное сохранение заявленного денежного номинала монеты. В годы Гэмбун золота и серебра в монете стало ещё меньше (60% золота и 58% серебра) [7, т. 4, с. 367]⁴⁹. Падение реальной ценности серебряной монеты — отличительная черта времён Ёсимунэ. Прилагались усилия, чтобы обменный курс серебра к золоту не упал — это было напрямую связано с регулированием потребительских цен и рассматривалось как ключевой момент [7, т. 4, с. 367].

При сходстве «порчи монеты» Гэнроку с перечеканкой Ёсимунэ (бесспорно падение качества монеты) их значение было различным. Дело даже не в том что, ООКА защищал интересы горожан Эдо. Политика Ёсимунэ в сфере денежного обращения была объективно необходима как составная часть в комплексе мер по достижению баланса в экономике (регулирование цен на рис и потребительские товары, упорядочение товарооборота в стране, разработка «новых полей» и увеличение сборов налога нэнгу и т. п.) [40].

Не вдаваясь в детали (объёмы перечеканки, снижение качества монеты) — важнее остановиться на другом. Если перечеканка Гэнроку вела к беспорядку в сфере финансов, то перечеканка Гэмбун при активном участии ООКА Тадасукэ в итоге обеспечила стабилизацию. Во времена Гэнроку целью было обретение разовой прибыли (пополнение казны), а излишняя денежная масса толкала в глубины инфляции. Ёсимунэ, в поисках выхода, создал условия для дефляции (пусть и вызвавшие некоторую нестабильность). **В целом предпринятая Ёсимунэ перечеканка золота годов Гэмбун (при беспрецедентных объёмах⁵⁰) стала фактором, стабилизирувшим сферу денежного обращения.** Монета чеканки Гэмбун оставалась в обращении на протяжении 82 лет, вплоть до 1818 г. (годов Бунсэй). Причина в том, что имело место соответствие темпов эконо-

номического роста в годы *Кёхо* и объёмов выпущенной денежной массы, как утверждает *КАИ Сунао* [40]. Важную роль сыграла **и перечеканка серебра** — поддержание обменного курса серебра к золоту при падении реальной ценности серебряной монеты (тоже просчитанный шаг). Объёмы чеканки денежной массы в серебре превышали предпринятую на 22 года ранее чеканку серебра при *АРАИ Хакусэки*⁵¹ (также масштабную). Поскольку в обращении оставалось и серебро годов *Гэнроку* (крайне низкой пробы), то качество серебра *Гэмбун* воспринималось как среднее. Серебро чеканки *Гэмбун*, не нарушая обменного курса «золото—серебро», играло роль скорее вспомогательного вида денежных средств. В итоге, как ни удивительно, курс «золото—серебро» стал твёрже и установилось соотношение 1 золотой *рё* 兩 к 60 *моммэ* 匁 серебра. По мнению того же *КАИ Сунао*, факт ослабления позиций серебра в обращении при значительном превышении выпуска золота противоречит экономической логике. Вероятно, сказалось изумление людей низким качеством золотой монеты. Т. е. золото в виде «монет *Кёхо*» чеканки *АРАИ Хакусэки* берегли на чёрный день, а в обращении оставалось золото похуже. Серебряная же монета среднего качества, не оседая в тайниках, свободно обращалась на рынке, реально составив денежную массу значительнее, чем можно было предположить, исходя из объёмов перечеканки. Чеканка серебряной монеты, таким образом, способствовала новым инфляционным тенденциям.

Тема перечеканки может быть продолжена и рассмотрением вопроса о чеканке мелкой монеты, но ведущие тенденции были изложены выше. Перечеканка при *Ёсимунэ* по стабилизирующему воздействию — оказалась беспримерным явлением для середины и второй половины эпохи *Эдо*. Оздоровление финансов правительства — главное свидетельство успеха *Ёсимунэ*. Впрочем, нельзя все факторы однозначно считать свидетельством укрепления экономики феодальной. Результаты перечеканки ослабили самодостаточную и самообеспечиваемую аграрную сферу, независимость крестьянских хозяйств. Будучи в целом шагом вперёд, это свидетельствовало о **дальнейшем проникновении денежного обращения в деревню, отходе от натурального хозяйства**.

4. Упорядочение правовой и административной системы

Приведение в порядок правовой системы и нововведения в административном аппарате — также относятся к ведущим в политике и реформах *Ёсимунэ*, обозначая попытку фундаментальных структур-

турных реформ, затрагивавших различные стороны жизни общества. Заметим, что эти направления также могут быть рассмотрены в контексте финансово-экономических аспектов реформ Кёхо, поскольку были призваны служить укреплению соответствующих основ общества.

Реорганизация административной системы

Первоочередное внимание в административных реформах было уделено структурам казначейства *кандзёсё* 勘定所. Его функции были разнообразны и касались не только финансов. К ведению *кандзёсё* относились и все проблемы гражданского администрирования (управления) *минсэй* 民政 в землях дома сёгуна⁵². Традиционно судебно-правовые вопросы, проблемы юстиции (*сихо* 司法) и административная проблематика, дела управления (*гёсэй* 行政) не разделялись — равно как и обязанности в среде чиновников «казначейства». Разграничение функций связывают с Ёсимунэ (хотя первые новшества были введены ещё Цунаёси⁵³ в годы Гэнроку). Реформы Кёхо принесли в 1721 г. (6-й год Кёхо) разделение казначейства на **два отдела, департамента (бумон** 部門).

Департамент по «судебным» делам кудзи-ката 公事方 («общественным делам») вёл тяжбы по искам *сосё* 訴訟, прошениям *сёган* 諸願, занимался «расследованием» *укагаи* 伺い (выяснением обстоятельств дел) и т. п. Другой департамент отвечал за **«поддержание порядка» каттэ-ката** 勝手方 («хозяйственные дела»). Функции последнего были весьма разнообразны:

- исполнение обязанностей по сбору налога *нэнгу* в землях сёгуна;
- дела, связанные с повинностью «вспомоществования по строительству» *го-фусин* (участие князей в государственных работах по строительству);
- учёт расходов и доходов казны в золоте, серебре, рисе и мелкой монете;
- распределение пожалований *тигё-вари* 知行割 для прямых вассалов сёгуна *хатамото*;
- назначение управляющих *дайкан* 代官 с полномочиями уровня местных феодалов *рёсю* 領主 (для управления владениями дома сёгуна *лэндэ支配*, сбора *нэнгу* с этих владений и финансовым расходам).

Значение разделения функций состояло в попытке детального регламентирования деятельности одного из важнейших ведомств. С 1723 г. руководство казначейства *кандзё-бугё* 勘定奉行 **разделили на две группы** по два человека. Теперь они отвечали за отде-

лы *кудзи-ката* либо *каттэ-ката*. Предполагалось поочерёдное исполнение обязанностей по году то на одном, то на другом посту: кадровая ротация нашла воплощение и в этом ведомстве. *Каттэ-ката* занимались лишь «текущей работой по управлению хозяйством *бакуфу*», получая освобождение от судебных дел. От «хозяйственников» *каттэ-ката* 勝手方 не требовалось присутствия на заседаниях Верховного суда *хэдзёсё* 評定所 (в отличие от занятых «общественными делами» судопроизводства *кудзи-ката* 公事方). Т. е. впервые появился круг лиц, в должностные обязанности которых входило исключительно управление на местах (самый фундамент феодальной власти) и конкретная финансовая деятельность.

Отлаживанием функций казначейства дело не ограничилось. Преобразования коснулись и «представителей власти сёгуна на местах» *дайкан*, издержек «управы *дайкан*» (*дайкан-сё* 代官所), появились специальные выплаты по расходам на служебные нужды для *дайкан*. Ранее воспринимавшийся как жалованье *дайкан* налог *ку-тимаи* 口米 («подушный рис», дополнительный сбор сообразно площади) стали вносить в казну. *Дайкан*, облечённые всей полнотой власти на местах, нередко становилась объектом для нареканий и жалоб в самоуправстве. *Ёсимунэ* проводит инспектирование деятельности всех *дайкан* — для выявления недостойных и коррумпированных. «Несправедливые и непригодные» *фусэй-футэки* 不正不適 — подлежали смещению и замене, что в прежние времена было редкостью. В отношении администрации на местах ведущим лозунгом стало «укрепление служебной дисциплины» *коки-сюку-сэй* 綱紀肅正 (как и при второй и третьей «большой реформах», *Кан-сэй* и *Тэмпо*).

С 1723 г. (8-й год *Кёхо*) ввели **систему тасидака** 足高⁵⁴ (иначе — *тасидака-но сэй* 足高の制, букв. «надлежащий, соответствующий доход»), стремясь **привести доход служащего в соответствие с его способностями**⁵⁵, достоинствами, талантами, наконец, занимаемой должностью. Предполагая выдвижение и поддержание лиц «способных и достойных», требовалось привлекать их к службе, невзирая на происхождение и размеры пожалования. На ряд должностей нередко было весьма нелегко подобрать талантливых и способных кандидатов, вдобавок ещё и с адекватным назначению доходом. В итоге принцип *тасидака* 足高 как система приведения в соответствие жалованья служащих, метод регулирования должностных окладов и пожалований был введён *Ёсимунэ* как метод «продвижения достойных» — *дзиндзай-тоё* 人材登用. Если ро-

довые пожалованья невелики, на время службы предоставлялось дополнительное обеспечение для покрытия «недостающей суммы дохода» (*фусоку-гаку* 不足額). Т. е. лицо, облечённое доверием для исполнения высокой должности, получало и надлежащее материальное содержание, столь важное для престижа в «статусном обществе» [8]. **В широком смысле** система *тасидака* предполагала комплекс принципов:

- смягчение (при необходимости) степени финансовой ответственности;
- выдвижение способных людей *дзиндзай-тоё* 人材登用;
- отстранение от дел недостойных из «представителей» *дайкан*;
- пробуждение «гласа народа» для воздействия на политику, по крайней мере, по важным для простых людей вопросам, чтобы учесть эти мнения в дальнейших реформах [9, с. 259 left].

С системой *тасидака* были связаны многие из последующих реформ — установка «ящиков для жалоб и предложений» *мэясу-бако* 目安箱 и многое другое.

Кодификация правовых норм

Эпоха Ёсимунэ и реформы Кёхо принесли и беспрецедентные достижения в кодификации права — создание монументального законодательного «Кодекса из ста статей» 1742 г. [21]⁵⁶. Между тем размах законотворчества был таков, что кодекс оказывается хоть и важнейшей, но всё же лишь составляющей в комплексе правовых документов данного периода. В первую половину эпохи Эдо бытовало представление (в отношении как права, так и политики): мол, «вверяясь человеку — не полагаются на закон», или «полагаясь на человека — не вверяются закону» [人に任じて、法に任せず] (*хито-ни ниндзитэ, хо-ни макасэдзу*). Видимо, связь с конфуцианской этикой здесь вполне явственна. «Политик, что, наслаивая совершенства, накапливает добродетель, при обращении к делам [являет собой] ясное зеркало, недвижную воду. Не связываемые ничем суждения — подлинно истинны, политические [же] суждения основаны как раз на должных представлениях»⁵⁷. Исходя из этого, в справедливых суждениях упорядоченных законов и существующих прецедентов *ханрэй* 判例 — пагуба заблуждения. Они искажают чистые, истинные суждения, т. е. свободные от связанности (пусть даже и связанности законом)⁵⁸. При наличии доли истины в данном утверждении следование ему создаёт и множество проблем. В правосудии, правоприменении, трактовке законов есть немало нюансов. При явном следовании классическим догматам конфуци-

анства сильна вероятность впечатления о небрежении нормами законности (косэй 公正).

Ситуация осложнилась со времён IV и V сёгунов: резкий рост масштабов торговли при вовлечении всех слоёв населения, невиданные темпы развития товарно-денежных отношений. Годы *Гэнроку* — своеобразный пик в развитии японского феодализма, когда назревшие изменения в экономике (связанные с развитием товарно-денежных отношений) стали очевидны, выявив скрытые в основе торговых отношений принципы паритетного обмена. До того нередко вердикт по однотипным делам выносили на два лада — смотря по ситуации. Теперь же возникла потребность в единообразии решений по сходным судебным делам, искам и тяжбам. Уровень экономического развития оказался помехой судебному произволу, основанному лишь на силе феодальной власти. Пришедшая эпоха *Ёсимунэ* явилась временем, когда закрывать глаза на проблему стало невозможно. На повестку дня вышел вопрос о приведении в порядок несогласованности законов, ещё более усугубляемой феодальным иммунитетом княжеств со своими принципами трактовки права. Упорядочение системы права, выработка стандартов объективных норм в правовой сфере — оказались исторически и экономически обусловленными задачами, поставленными перед *Ёсимунэ* чуть ли не самой судьбой. Проявлению интереса к правовой сфере способствовали и субъективные склонности сёгуна. Он не выказывал симпатии к отвлеченно-эмоциональным занятиям (скажем, китайской и японской поэзии) — зато отличался интересом к конкретным прикладным наукам. Особую же любовь — питал к вопросам права и функционированию социальных механизмов и структур (法律・制度). С пылом отдаваясь этому, он привлёк и заставил заниматься вопросами права целую плеяду талантов — *ОГЮ Соситиро* 荻生 惣七郎 (Хоксэй 北溪), *ФУКАМИ Кюдаю* 深見 久大夫 (Юрин 有隣), *НАРУСИМА Дотикю* 成島 道筑 (Симпэн 信遍) и др. Успехи *Ёсимунэ* в упорядочении законодательства слишком значительны, чтобы в краткой форме описать их. В числе первых достижений — уже упоминавшийся *Аитай-сумаси рэй* 相對済令 1719 г., снимавший с властей проблему долговых конфликтов по передаче её решения самим кредиторам и должникам.

В регулировании правовой системы интерес вызывает не только внимание к этой сфере и число законодательных актов. Выделяется и характер правовых документов — в Японии появилась система кодексов. Причём кодексов всеобъемлющих, аналогов которым не было. Активная и кропотливая работа по кодификации существовавших

правовых норм и определяет специфику эпохи Ёсимунэ в истории японского права. Самое заметное место занимает составление «О-садамэгаки хяккадзё» 『御定書百箇条』 (либо «Кудзиката о-садамэгаки» 『公事方御定書』). Этот «Кодекс из ста статей» (в действительности — из 103 разделов) стал базовым сводом, на который система японского права опиралась до сер. XIX в. Именно он явился основой для ведения гражданских и уголовных дел, судебных процессов (*сосё* 訴訟). К составлению кодекса **приступили ещё на первом этапе реформ годов Кёхо, а завершили лишь на третьем этапе**, в 1742 г. Административную систему возглавили «три министра *бугё*» (*сам-бугё* 三奉行). Далее, уже под их контролем, шло составление и редактирование «Собрания законов годов Кампо» — Кампо-сюсэй 『寛保集成』 (известного и как Кёхо-сюсэй 『享保集成』), где по разделам кодифицировано более 3,5 тыс. указов *бакуфу*, начиная с 1615 г., т. е. с первых лет эпохи Эдо. Свод Кампо-сюсэй — наиболее достоверное собрание указов *бакуфу* за эпоху Эдо. Общеизвестно, что, следуя ему, уже при других девизах годов правления составили Хорэки-сюсэй 『宝暦集成』, Тэммэй-сюсэй 『天明集成』 и Тэмпо-сюсэй 『天保集成』. Впоследствии они опубликованы как О-фурэгаки Кампо-сюсэй, О-фурэгаки Хорэки-сюсэй, О-фурэгаки Тэммэй-сюсэй, О-фурэгаки Тэмпо-сюсэй, т. е. «Собрания Предписаний о-фурэгаки годов Кампо, Хорэки, Тэммэй и Тэмпо», в итоге охватывая правотворчество второй половины эпохи Эдо. Существуют и компиляции правовых сводов — указы годов Кёхо и изложение хода правотворчества приведены в «Собрании отдельных основных [законов] Кёхо» («Кёхо сэнъё руйдзю» 『享保撰要類集』) из архива *бакуфу*, составленном по приказу ООКА Тадасукэ. Наименование «собрание отдельных основных [законов]», т. е. «сэнъё руйдзю» 撰要類集, означает свод, где классифицированы по группам наиболее важные из законов.

5. Проблемы городов, социальная сфера, принципы экономии и бережливости

Новшества в городской политике составили ещё одно из направлений политики Ёсимунэ. Проблемы городов уместно рассматривать и как составную часть политики социальной. Впрочем, тенденции и здесь предопределялись целями укрепления устоев общества — преломлением через призму финансово-экономических целей и во имя поддержания социально-политической стабильности, что было ведущим в реформах Кёхо.

Население Эдо во времена Гэнроку составляло 1 млн чел., столица сёгуна была крупнейшим городом мира. Развитию Эдо способствовала «посменная служба» санкин-котай 参勤交代, предполагавшая присутствие в Эдо значительной массы князей в сопровождении вассалов и слуг. Необходимость в подобающем обеспечении и обслуживании знати объективно обусловила и рост численности низших слоёв в городском социуме. Для них стимулом перебраться в Эдо становились надежды на постоянный доход или временный приработок. Сельских жителей влекло в города желание каждый день есть «рис, не смешанный для удешевления с чем-то ещё». И возможность для осуществления этой мечты в Эдо была достаточно реальной.

Заметное преобладание мужского населения (преимущественно одиноких мужчин) — вело к появлению проблемы общественных нравов. Предостережения изофицировали наставлениями об опасности пагубного пристрастия мужчин к «весёлым девам». Регламентирование проституции, определение мест расположения «весёлых кварталов», соответствующей регистрации и т. п. не избавляли от размаха проституции незарегистрированной. Власти не раз меняли дислокацию официального «весёлого квартала» Ёсивара 吉原, но было немало и «неофициальных» мест развлечений. Подчёркивая их заметность для ищущих, — места, где собирались проститутки, стали называть *ока-басё* 岡場所 («место на холме», т. е. «высокое», другими словами, заметное и известное место). «Неофициальность», отличие от квартала Ёсивара, подчёркивало иное название — *ваки-но басё* わきの場所 «боковое», «стороннее», место в стороне (на стороне) [8, 岡場所]. Даже в одном Эдо было известно несколько таких районов: Сина-гава 品川, Синдзюку 新宿, Итабаси 板橋, Сэндзю 千住. Заметим, что поездки князей в столицу сёгуна пролегли по чёткому маршруту, вдоль которого располагались постоянные дворы. Самые близкие из них к исходному пункту дорог страны — мосту Нихон-баси 日本橋 — находились как раз в названных районах (на расстоянии 2—5 *ри* 里, прикл. от 8 до 20 км). Реформы Кёхо запечатлели как стремление властей к организации посильного надзора за такими местами, так и создание знаменитой лечебницы (в том числе для нищих и одиноких [7, т. 4, с. 367]), и отчасти «исправительного» учреждения, получившего наименование Коисикава-ёдзёсё 小石川養生所.

Другой насущной проблемой для гигантского и густонаселённого города Эдо являлись **пожары**. Их было много и до Ёсимунэ, начиная с «большого пожара годов Мэйрэки 明暦 (1657), где погибло свыше 100 тыс. чел. Печально известны и «пожар зеленщика О-сити»

(яоя *О-сити-но кадзи* 八百屋お七の火事, 2-й год Тэнна 天和 — 1682), и «пожар-назидание» (*тёкугаку кадзи* 勅額火事, 11-й год Гэнроку 元禄 — 1698). Если брать в расчёт мелкие — они случались практически ежедневно. Но впечатляют и крупные пожары Эдо времён Ёсимунэ⁵⁹. Принятие радикальных мер в борьбе с этим злом было поручено опять же ООКА Тадасукэ. В приказном порядке форсировали переход к негорючим стройматериалам⁶⁰, прежнюю соломенную и тёсовую кровлю зданий сменила черепичная. Сокращению ущерба от пожаров помогло и **создание противопожарных зон** *хиёкэ-ти* 火除地 — преград для огня в виде пустых, не подлежащих застройке участков. Вскоре изобретательность горожан превратила их в скверы, где даже давали разного рода представления. **Отряды пожаротушения** восходят в Японии к 1629 г.: *даймё-хикэси* 大名火消 отвечали за безопасность усадеб князей, окрестные районы и т. п. [16, с. 375]. Вплоть до Ёсимунэ существовали «пожарные по странам света» *хогаку-бикэси* 方角火消⁶¹ в замке Эдо; с середины XVII в. «ответственные пожарные» *дзё-бикэси* 定火消⁶² в городе Эдо, а также местные пожарные. Но этих сил было мало. Только в 5-м году Кёхо (1720)⁶³ наконец учредили знаменитые *ироха-гуми* いろは組・伊呂波組 — 47 групп «квартальных пожарных» *мати-бикэси* 町火消, ставшие ядром пожарной службы Эдо. Группы нумеровались согласно азбуке *ироха*. Т. е. были отряды *и гуми*, *ро гуми*, *ха гуми* и т. д. до конца алфавита. Отряды впервые состояли из самих горожан, и отличались от прежних времён как числом отрядов, так и значительным штатом. Их зона действия и степень ответственности была сопоставима с масштабами всего города, а не ограничивалась отдельными (хоть и важными) объектами, как это было ранее.

Активная и эффективная политика Ёсимунэ в отношении городов, и в частности Эдо, стала поводом, чтобы видный историк ОИСИ Синдзабуро даже назвал его «возродившим Эдо сёгуном» [252].

Мероприятия в социальной сфере во многом связаны с появлением новой формы надзора и контроля за чиновниками. Для сбора мнений общественности, привлечения народа к воздействию на политику перед воротами Верховного суда *хёдзёсё* 評定所 в 1721 г. установили «**ящик для жалоб и предложений**» *мэасу-бако* 目安箱⁶⁴, поощряя недопустимую ранее подачу прошений сёгуну. Как отмечает В. Я. Костылев, «также пред Сёгунскими конторами в Осака и Киото поставлены были ящики для подачи местными жителями жалоб прямо Сёгуну» [19, с. 371—372]. Ещё в бытность Ёсимунэ князем Кисю перед воротами его замка Вакаяма 和歌山城 также имелся подобный ящик для петиций [7, т. 13, с. 776]. Ящик пе-

ред Верховным судом выставляли трижды в месяц, имея в виду разбор тяжб по 2-м, 11-м и 21-м числам. Получая «ящик для жалоб» в закрытом виде, сёгун лично знакомился с его содержимым. Ряд реформ в социальной сфере был реализован именно «следуя гласу народа», переданного через *мэясу-бако*: идеи одного врача воплотились основанием лечебницы *Коусикава-ёдзёсё* 小石川養生所, а горожан *Эдо* — созданием системы противопожарной безопасности в столице сёгуна. Социальная политика *Ёсимунэ* включала также проведение паломничества в *Никко* [37, с. 300—306], развитие образования через сеть прихрамовых школ *тэракоя* 寺子屋, пропаганду наставлений в феодальной морали и распространение соответствующих трактатов.

Трансформировалась и ориентация во внешнеполитической сфере. Был изменён, к примеру, характер приёма посланников из Кореи [37, с. 297—299]. Важным как для науки и образования, так и для внешней политики явилось ослабление запрета на изучение Запада. Мощным толчком к развитию «голландоведения» *рангаку* 蘭学 стало в 1720 г. разрешение на ввоз европейских книг в китайских переводах (лишь бы ввозимое не было связано с христианством). Изучение европейских прикладных наук даже поощрялось, предполагая углубление знаний по астрономии, медицине, науке о лекарственных травах, географии и т. п.

Усиление бережливости (на всех уровнях — от сёгуна до простонародья), отчасти продолжая политику предшествовавшего периода, предполагало отказ от роскошных церемониалов, урезание расходов, избавление от излишеств. Запрет роскоши в одежде и пище, обустройстве жилья касался всех, от «воинов» до торговцев. Преследования *Ёсимунэ* в отношении бессмысленного растратничества денег привели к запрету азартных игр. Шла борьба со взяточничеством и коррупцией в среде чиновников. Экономия финансов казны вела к чёткости в оценках разумности расходов и при необходимости — к сокращению служащих, урезанию их жалований (коснувшись даже прямых вассалов сёгуна *хатамото* 旗本 и *гокэнин* 御家人 [18, т. 1, с. 443]. **Навязчивая мелочность *Ёсимунэ* в упорядочении права и структур** играла на руку противникам бюрократизации и формализации системы управления (да и политики *Ёсимунэ* вообще). Широкую огласку получила история с имевшим отличные от сёгуна взгляды *ТОКУГАВА Мунэхару* 徳川 宗春 — *даймё* из *Осю* 尾州 (Овари 尾張). Последний полагал, что право и система управления должны быть в меру просты. Скандал, разразившийся в 1732 г., связан с «мерами воздействия на

ТОКУГАВА Мунэхару из Овари»⁶⁵. С 1-го месяца 1730 г., возглавив княжество, он проявил себя оппозиционно, выказав небрежение в следовании пуританству *гэнкакюсюги* 厳格主義 и бережливости, восходивших корнями к учению Чжу Си. Дозволение лицам воинского сословия посещать спектакли и квартал «весёлых женщин» — буквально вдохнуло жизнь в театр. Столица его владения Нагоя обрела известность благодаря роскоши и господству соответствующих нравов. **В 5-м месяце 1732 г. Ёсимунэ** вынес ему порицание (*кэнсэки-сёбун* 譴責処分). Факт наказания близкой родни сёгуна (дом Овари из «трёх домов» *го-санкэ*) породил опасения, что к другим применимы и более суровые меры. Это углубляло, усиливало абсолютность, деспотичность, автократию (*сэнсэй* 專制) власти сёгуна.

* * *

Признавая достижения сёгуна в борьбе за рост производства риса, сбора налогов, регулирование рынка, цен, системы товарно-денежного обращения, надо сказать, что, несмотря на лозунги возврата к старине, результаты реформ Кёхо оказались сложнее. Всё большее проникновение денежного обращения в деревню, усиление отхода крестьян от натурального хозяйства — были шагом вперёд, но не для феодализма. По-своему реформы Кёхо явились началом конца, отправной точкой для эпохи заката *бакуфу* (*бакумацу* 幕末); несмотря на укрепление позиций власти — свидетельством начала движения феодализма к краху. Видимо, эти черты являются одними из важнейших в социально-экономической характеристике эпохи Ёсимунэ.

Привлекает внимание во многих отношениях и фигура сёгуна. В японской истории мало правителей, которые так долго находились у кормила власти. А с учётом масштабов реформ и их успеха политика Ёсимунэ поражает тем более. Размах реформ был воистину велик — от сельского хозяйства и финансов до политики и права. Весь спектр и масштабность предпринятых преобразований — невозможно отразить просто перечислением. Сёгун взлелеял целую плеяду видных деятелей, обретших известность благодаря тому, что их продвижению способствовал Ёсимунэ. Фигура Ёсимунэ эпохальна, но такие личности при жизни не всегда устаиваются любви народа — та же участь постигла и Ёсимунэ. Он дал стране очень много, но жизнь под его властью не казалась людям приятной. Жёсткость помогла достичь результатов в предпринятом, но не обеспечила признательности современников.

Список литературы

Справочные издания

1. *Большой китайско-русский словарь*: В 4 т. / Под рук. и ред. И. М. Ошанина. М., 1983—1984.
2. *Словарь исторических терминов* / Сост. В. С. Симаков; под общ. ред. докт. ист. наук, проф. А. П. Крюковских. СПб.: Лита, 1998.
3. *Энциклопедический словарь* / Гл. ред. Б. А. Введенский. Том 2. М.: Гос. научн. изд-во «Большая Советская Энциклопедия», 1954.
4. *Юридический энциклопедический словарь*. М., 1987.
5. *Дайканва дзитэн* = Большой толковый японский иероглифический словарь: В 13 т. / Сост. МОРОХАСИ Тэцудзи. Токио, 1971. 大漢和辞典. 諸橋 徹次 著. 全十三卷. 東京、大修館書店、昭和四十六年.
6. *Кинсэй си ёго дзитэн* = Словарь терминов по новой истории кинсэй / Сост. МУРАКАМИ Тадаси. Токио: Синдзимбуцу орайся, 1993. 近世史用語事典. 村上 直 編. 東京、新人物往来社、1993 年.
7. *Кокуси дайджитэн* = Большой [энциклопедический] словарь по истории Японии: В 15 (+ 2) т. Токио: Ёсикава кобункан, 1979—1997. 国史大辞典. 全 15 卷. 東京: 吉川弘文館、1979—1997 年.
8. *Майксурсофито Сёгакукан Буккусэруфу бэсикку* = Мультимедийный словарь Микрософт / Сёгакукан «Bookshelf Basic» (CD ROM), версия 2. 0. [Б. м.]: Microsoft/Shogakukan 1987—1998. マルチメディア統合辞典. ブックシェルフベーシック (Microsoft/Shogakukan Bookshelf Basic) マイクロソフト/小学館 Ver. 2. 0. [No place:] Microsoft/小学館、1987—1998 年.
9. *Нихонси дзитэн* / Кёдай Нихонси дзитэн хэнсан-кай хэн = Словарь по истории Японии / Редакционный совет по истории Японии ун-та Киото. Токио: Согэнся, [1990,] 1992. 日本史辞典 / 京大日本史辞典 編纂会編. 東京: 創元社、[平成 2 年、]平成 4 年.
10. *Нихонси дзитэн* / НАГАХАРА Кэйдзи кансю = Словарь по истории Японии / Под ред. НАГАХАРА Кэйдзи. Токио: Иванами сётэн, 1999. 日本史辞典. 永原 慶二 監修. 東京、岩波書店、1999.
11. *Нихонси сёджитэн* (гэнси, кодай—кинсэй) = Малый словарь по истории Японии: Первобытный период, древность—новое время / Сост. ТАКЭУТИ Ридзо. Токио: Кадокава сётэн, 1979. 日本史小辞典 <原始・古代～近世>/ 竹内 里三 編. 東京、角川書店 1979.
12. *Нихон хо-си нэмплё* = Хронологические таблицы по истории японского права / Сост. КУМАГАИ Кайсаку, ИКЭДА Рёдзи, ЯМАНАКА Эйносукэ, ХАСИМОТО Хисаси. Токио: Нихон хёронся, 1981, март. 日本法史年表 / 熊谷開作・井ヶ田良治・山中永之佑・橋本久 編. 東京: 日本評論社、1981 年 3 月 30 日.
13. *Сёгакукан Супа-Ниппоника: Нихон дайхякка дзэнсё* = Мультимедийная энциклопедия «Super Nipponica CD ROM» (4 CD ROM), версия 1. 0. [Б. м.]: Сёгакукан, 1998. 『小学館 スーパー・ニッポニカ』、日本大百科全書. Ver. 1. 0. [No place:] 小学館、1998 年、12 月.

14. Chronology of Japan. 3rd edition. 日本の歴史. 第3版 虎尾俊哉 / Ed. by TORAO Toshiya 虎尾俊哉, BROWN Delmer M. Tokyo: Business Intercommunications Inc. (BII), [1987], 1993. P. 237.
15. GOEDERTIER J. M. A Dictionary of Japanese History. New York; Tokyo: Walker/Weatherhill, 1968.
16. *Japan*. An Illustrated Encyclopedia. Tokyo: Kodansha, 1993.

Литература

17. Антология мировой правовой мысли: В 5 т. М.: Мысль, 1999.
18. История Японии. Т. 1—2. М.: ИВ РАН, 1998.
19. Очерк истории Японии, составленный В. Костылевым. СПб., 1888.
20. Подпалова Г. И. Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII — начале XVIII в. М., 1960.
21. Филиппов А. В. «Стостатейные установления Токугава» и «Кодекс из ста статей»: Право, общество и идеология Японии первой половины эпохи Эдо. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998.
22. Комондзё-но катару Нихон-си. 7. Эдо-коки = История Японии по материалам источников. Том 7. Вторая половина эпохи Эдо / Под ред. ХАЯСИ Хидэо. Токио: Тикума сёбо, 1989. 古文書の語る日本史. 七. 江戸後期 林英夫 編. 東京: 筑摩書房, 1989 年.
23. КУКИТА Кадзую. Эдо-бакуфу хо-но кэнкю = Исследование по праву Эдо-бакуфу. Токио: Ганнандо сётэн, 1980. 茎田 佳寿子. 江戸幕府法の研究. 東京: 巖南堂書店、昭和 55 年.
24. МИДЗУБАЯСИ Такэси. Нихон-цуси 2 кинсэй. Хокэн-сэй-но сайхэн-то нихон-тэки сякай-но какурицу = История Японии в целом. Т. 2. Новое время кинсэй. Реорганизация феодальной системы и установление общества японского типа. Токио: Ямакава сьоппанся, [1987, май:] 1989, апрель. 水林 彪 著. 日本通史 近世. 封建制の再編と日本の社会の確立. 東京: 山川出版社、[1987年5月22日 第1版1刷] 1989年4月8日 (第1版2刷).
25. ОИСИ Манабу. Ёсимунэ-то Кёхо-но кайкаку [«Кёё-но рэкиси»] = Ёсимунэ и реформы годов Кёхо [Серия «История Японии для изучающих»]. Токио: Токё-до сьоппан, 1995, сентябрь. 大石 学. 吉宗と享保の改革. 東京: 東京堂出版、1995 年 9 月. (『教養の日本史』)
26. ОИСИ Манабу. Кёхо-кайкаку-ки-ни окэру рюсакуба кайхацу-сэйсаку-то сонраку: Симо Тонэ-гава рюики Ногисаки-сон-о тьосин-ни // Токугава ринсэйси кэнкюдзё кэнкю-киё, Сёва 54 нэндо = Подъём новых заливных полей [усилиями бакуфу] и деревня сонраку во времена реформ Кёхо: На примере деревни Ногисаки в нижнем течении реки Тонэ-гава // Бюллетень Института Токугава по истории лесного хозяйства за 1979 год. Токио: Токугава ринсэйси кэнкюдзё, 1980, март. С. 476—518. 大石 学 著. 「享保改革期における流作場開発政策と村落」—下利根川流域野木崎村を中心に—// 徳川林政史研究所研究紀要. 昭和 54 年度. 東京: 徳川林政史研究所、昭和 55 年、3 月. 476—518 頁.
27. ОИСИ Синдзабуро. Кёхо-кайкаку-но кэйдзай-сэйсаку. Дай 1-бу. Кёхо-кай-каку-но носон-сэйсаку = Экономическая политика реформ Кёхо. Ч. 1. Аг-

- парная политика реформ Кёхо. Токио: О-тя-но мидзу сёбо, 1961, 1973. 大石 慎三郎. 享保改革の経済政策. 第一部 享保改革の農村政策. 東京、お茶の水書房、1961, 1973.
28. ОИСИ Синдзабуро. Нихон-но рэкиси. Дай 20-кан. Бакухан-сэй-но тэн-кан = История Японии. Т. 20. Трансформация системы бакуфу — княжества (бакухан-сэй). Токио: Сёгакукан, 1975. С. 390. 大石 慎三郎 著. 日本の歴史. 第 20 巻. 幕藩制の転換. 東京: 小学館、1975 年. 390 頁.
 29. ОИСИ Синдзабуро. Рэкиси-ни окэру сэйдзи-но якувари-ни цуитэ: Бисю Мунэхару-но хёка-о мэгуттэ // Токутава ринсэйси кэнкюдзё кэнкю-киё, Сёва 45 нэндо = О политической роли в истории: К вопросу об оценке Мунэхара из Бисю // Бюллетень Института Токутава по истории лесного хозяйства за 1970 год. Токио: Токутава ринсэйси кэнкюдзё, 1971, март. С. 145—159. 大石 慎三郎 著. 歴史における政治の役割について — 尾州宗春の評価をめぐって — // 徳川林政史研究所研究紀要. 昭和 45 年度. 東京: 徳川林政史研究所、昭和 46 年、3 月. 145—159 頁.
 30. ОТОМО Кадзю. Кёхо-ки Кита-Мусасино кайхацу-то магуса-ба содо // Токородзава-си си-кэнкю. Дай 4-го = Разработка нови на севере плато Мусасино в период Кёхо и фуражные бунты (магуса-ба содо) // Исследования [по] городу Токородзава. № 4. Токородзава: Токородзава-си си-хэнсан сицу (Токородзава-си си-хэнсю иинкай), [б. г.]. С. 30—60. 大友 一雄. 享保期北武蔵野開発と秣場騒動 // 所沢市史研究. 第 4 号. 所沢: 所沢市史編さん室 (所沢市史編集委員会). 30—60 頁.⁶⁶
 31. ОТОМО Кадзю. Кёхо-ки Мусасино-синдэн-но сякай-тэки ити-то минсю-исики: Соно сондзай-но сютё = Социальная значимость и сознание масс [по вопросу] о новых полях синдэн на [плато] Мусасино во времена реформ Кёхо: О важности вопроса // «Разработка нови» кайхацу и народ в провинции: Об историческом образе явления (Симпозиум по исследованиям региональной истории). Токио: Юдзанкаку сьоппан, 1991, октябрь. С. 167—194. 大友 一雄. 享保期武蔵野新田の社会的地位と民衆意識 — その存在の主張 — // 『「開発」と地域民衆 — その歴史像を求めて』 <地方史研究協議会編> 東京: 雄山閣出版、1991 年 10 月. 167—194 頁.
 32. ОТОМО Кадзю. Кинсэй-но о-фурумаи-но кодзо-то «о-така-но тори» гай-нэн // Сирё-кан кэнкю-киё. Дай 26-го = Структура поведения (о-фурумаи) [во времена] кинсэй и концепция птицы-сокола (о-така-но тори) // Бюллетень Архива исторических источников. № 26. Токио: Момобусё сирё-кан, 1995, март. С. 109—142. 大友 一雄. 近世の御振舞いの構造と「御鷹之鳥」概念 // 史料館研究紀要. 第 26 号. 東京: 文部省史料館⁶⁷、平成 7 年、3 月. 109—142 頁.
 33. ОТОМО Кадзю. Кинсэй-но самбуцу-кэндзё-ни окэру сёгун—даймё—тии-ки. <Токусю: Дзото-бунка> // «Вагаси» (Торая бунко). Дай 2-го = Сёгун—даймё—провинция в [сезонных] подношениях даров [от княжества] во времена кинсэй. <Специфика — культура обмена дарами (дзото)> // «Вагаси = Японские сласти» (Торая бунко = Библиотека Торая), № 2. Токио: Торая бунко, 1995, март. С. 19—31. 大友 一雄. 近世の産物献上における將軍

・大名・地域。〈特集 ― 贈答文化 ―〉 // 『和菓子』(虎屋文庫) 第 2 号。東京: 虎屋文庫、1995 年 3 月。19—31 頁。

34. *ОТОМО Кадзю*. Мусасино-синдэн сихай-сэйсаку-но токусицу: Мусасино-синдэн ёрё-кин авасэ тамэ-дзаккоку сэйдо-но тэнкай-о тјосин-ни // Токугава ринсэйси кэнкюдзё кэнкю-киё, Сёва 55 нэндо = Особенности политики контроля-сихай за новыми полями синдэн на [плато] Мусасино: Концентрируясь на развитии вспомоществования-дотации ёрё-кин для [подъёма] новых полей в Мусасино наряду с системой запасов зерновых (тамэ-дзаккоку) // Бюллетень Института Токугава по истории лесного хозяйства за 1981 год. Токио: Токугава ринсэйси кэнкюдзё, 1982, март. С. 305—341. 大友 一雄。武蔵野新田支配政策の特質 — 武蔵野新田養料金併溜雑穀制度の展開を中心に — // 徳川林政史研究所研究紀要。昭和 56 年度。東京: 徳川林政史研究所、昭和 57 年、3 月。305—341 頁。
35. *ОТОМО Кадзю*. Мусасино-синдэн сэйрицу-ки-ни окэру синдэн-сэйсаку-но тэнкай: дайкан УЭСАКА-ки-о тјосин-ни ситэ // «Сикан», 15-го = Развитие политики новых полей синдэн в период создания новых полей на [плато] Мусасино: Концентрируясь на периоде дайкана УЭСАКА // «Сикан = Кисть истории» №15. [Токио: Кокутакуин дайгаку кэнкюкай], 1978, декабрь. С. 1—24. (отдельный оттиск, кафедра истории, IV курс) 大友 一雄。武蔵野新田成立期における新田政策の展開 — 代官上坂期を中心にして — // 『史翰』15 号。[東京: 国学院大学地方史研究会、昭和 53 年 12 月。1—24 頁。(抜刷) (史学科、4 年)]
36. *ОТОМО Кадзю*. (Сирё-сёкай): Намбоку Мусасино синдэн ёрё-кин симацусё // Токугава ринсэйси кэнкюдзё кэнкю-киё. Дай 27-го = Знакомство с источником: «Намбоку Мусасино синдэн ёрё-кин симацусё = Письменное объяснение по дотациям ёрё-кин на [подъём] новых полей на севере и юге Мусасино» // Бюллетень Института Токугава по истории лесного хозяйства. № 27. Токио: Токугава ринсэйси кэнкюдзё, 1993, март. С. 393—428. 大友 一雄。(史料紹介): 「南北武蔵野新田養料金始末書」// 徳川林政史研究所研究紀要。第 27 号。東京: 徳川林政史研究所、1993 年、3 月。393—428 頁。
37. *ТАКАНО Тосихико*. Нихон-но рэкиси 13. Гэнроку—Кёхо-но дзидай = История Японии. Том 13. Эпохи Гэнроку—Кёхо / Ред. коллегия: КОДАМА Кота, ХАЯСИЯ Тацусабуру, НАГАХАРА Кэйдзи. Токио: Сюэйся, 1992, июнь. 高埜 利彦。日本の歴史 13. 元禄・享保の時代 / 編集委員: 児玉 幸多、林屋 辰三郎、永原 慶二。東京: 集英社、1992 年、6 月。
38. *ХАЯСИ Мотои*. Кокумин-но рэкиси 16. Кёхо-то Кансэй = История японского народа. Т. 16. Кёхо и Кансэй. Токио: Бунъэйдо, 1971. С. 410, 6. 林 基 著。国民の歴史 16. 享保と寛政。東京: 文英堂、昭和 46 年 2 月。410, 6 月。
39. *ЯМАГУТИ Кэйдзи*. Сакоку-то кайкоку [«Нихон рэкиси сосё»] = Самоизоляция и открытие страны. [Серия «История Японии»]. Токио: Иванами сётэн, 1993. С. 318. 山口 啓二 著。鎖国と開国。東京: 岩波書店、1993 年。318 頁。(『日本歴史叢書』)

Сайты сети Интернет

40. <http://www5a.biglobe.ne.jp/~kaisunao/rekisi/043edo.htm> (13.2.2001)

Примечания

¹ Именно этой теме посвящено исследование ОИСИ Синдзабуро, одна из важнейших монографий по аграрной политике в годы реформ Кёхо (основном направлении политики экономической) [27].

² См., напр.: [37, с. 269—270; 22, с. 10—27].

³ В истории «повинности земель *куни* по строительству» выделяются три даты: 1605, 1720 и, после приостановки, 1758. Можно упомянуть и 1636, 1695, а уже затем новое обращение к этой повинности при Ёсимунэ. Подробнее см.: [7, т. 5, с. 699—700]. Обыкновенно 10-я часть строительных расходов шла за счёт казны, остальная сумма перекладывалась на князей. Уточнения издавались также в 1722, 1724, 1726 гг., вплоть до временной отмены в 1732 г. в связи с ущербом посевов на Западе страны от саранчи. Вновь систему восстановили при Ёсимунэ в 1758 г., а затем — в 1811 и 1867 гг., пока, наконец, не упразднили в 1875 г. [7, т. 5, с. 700]. Строго говоря, требуется рассмотрение ещё ряда терминов: «помощь по строительству» *тэцудай-бусин* 手伝普請 [7, т. 9, с. 894—895], «повинность по строительству» *фусин-яку* 普請役 [7, т. 12, с. 239—240] и др. Прочие варианты употребления термина см. в Указателе к исторической энциклопедии [7, т. 15/3, с. 111, № 1/49 御手伝普請, с. 545, № III/40—41 手伝普請]. Одним из наиболее видных специалистов по данному вопросу следует считать МАЦУО Миэко, преподающую курс истории Японии в университете Дзёси Гакусюин 女子学習院大学.

⁴ По мнению МАЦУО Миэко, система была введена в 1719 г. [37, с. 299], а не в 1720 г.

⁵ Текст указа об отказе от *агэмай* (Агэмай-тэйси рэй 上米停止令) по тексту того же свода см., напр.: [22, с. 26].

⁶ На специфике денежной формы взимания *нэнгу* останавливается ХАЯСИ Мотои [38, с. 152—155].

⁷ Подробнее см., напр.: [10, с. 432, № 598].

⁸ Юридическое понятие «**узуфрукт**», восходит в Европе к римскому праву, предполагая право полезного применения чужих вещей («получение плодов») при сохранении в неприкосновенности их хозяйственного предназначения. Обладание правом понимается как узуфруктарий. Предметами узуфрукта могут быть вещи, пользование которыми возможно без их потребления или уничтожения. Исходное латинское слово — *usufructus*, от *usus* пользование + *fructus* плод, доход; англ. *usufruct* [4, с. 459].

⁹ Ценность (доходность) обрабатываемых земель, выраженная для исчисления налога в денежной форме, известна как *кандака* 貫高. Метод *кандака* был в ходу с конца эпохи *Камакура* (1185—1333 гг.) и до XVI в. включительно. Денежный эквивалент выражался в «связках монет» *каммон* 貫文. Соответствие 1 *кан* 貫 единице веса в 3,75 кг обусловило появление сочетания *кандака* 貫高 как «размер (доход), выраженный в медной монете». Существовало и

наименование *эйдака* 永高, при исчислении в китайской монете *эйраку-сэн* 永樂錢, также находившейся в обращении. Исчисление налога в денежном эквиваленте не означало выплаты именно деньгами, была широко распространена и натуральная оплата товаром (форма продуктовой ренты). К XVII в. денежную ренту *кандака* 貫高 сменила система рисового эквивалента, когда доход и налог исчислялся «в единицах *коку* 石 риса» *кокудака* 石高 (предполагаемый сбор урожая риса) [16, с. 734].

¹⁰ Под термином **коммутация** в отношении феодальных обществ понимается замена натуральной ренты (в отработочной и продуктовой форме) на денежную ренту в результате развития товарно-денежных отношений в рамках феодальной системы [2, с. 121]. См. также: [3, т. 2, с. 133].

¹¹ На эти две стоявших перед новой центральной властью задачи обращала внимание и Г. И. Подпалова. «Для отдельных феодалов и всего феодального государства главную ценность представляли крестьяне, по выражению академика Б. Д. Грекова, “сидящие на своих участках и ведущие самостоятельное хозяйство”. Поэтому для экономического и политического укрепления центральной власти не менее важным, чем борьба с крупными оппозиционными князьями, было достижение двух других целей: во-первых, сохранить или даже увеличить число податных крестьян, сидевших на ленных землях сёгунских и княжеских вассалов, в непосредственную зависимость от сёгуна и князей. Добившись этого, *бакуфу* надеялось ослабить сопротивление крестьянства» [20, с. 35—36]. Г. И. Подпалова высказывает мнение, что «обе эти цели далеко не были достигнуты в течение всего периода *Токугава*» [20, с. 35]. Трудно вполне с этим согласиться, поскольку, несмотря на крестьянские выступления и т. п., эпоха Эдо отличалась стабильностью на фоне японской истории в целом. Думается, что немалых успехов в решении этих двух задач *бакуфу* всё-таки удалось добиться.

¹² Имеются в виду различного рода должностные (*сиси* 職) кормления, предопределявшие передачу земли либо части земли вассалам и т. д. Уместно привести разъяснения Г. И. Подпаловой по поводу усилий властей «установить систему непосредственной эксплуатации податных крестьян князьями и *бакуфу* путём устранения промежуточного звена в лице мелких вассальных держателей. В начале XVII в. многочисленные самураи-ленники пользовались почти неограниченной властью в своих владениях, взимали с крестьян много дополнительных поборов и вводили непосильную барщину. Началось бегство крестьян и запустение земель. Нередко возникали крестьянские волнения. Это вызывало неустойчивость политической обстановки» [20, с. 37].

¹³ Можно определить и как *тан-атари сюрё*, *танто сюрё* 反当収量, т. е. сбор зерна на единицу площади в 1 *тан*. По сути, судя по всему, речь идёт о методе сбора *нэнгу*, известном как *тан-дори* 反取・段取.

¹⁴ Японская мера площади *сэ* 畝 (старые варианты написания: 畝、畝 и др., около 100 м²) происходит от соответствующей китайской, где также существовал и размер налога по количеству земли. В отношении китайской меры в Японии употребляют чтение *хо* (кит. *му*) [8, 反【畝】]. Колебания размера 1 *му* в зависимости от эпохи были характерны и для Китая [1, т. 3,

с. 611, № 8378; **5**, т. 7, с. 1100, № 21815]. Японская мера площади сэ 畝 отлична от китайской (1 му по японским мерам соответствует примерно 1 тан段) [8, 畓【畝】]. В Японии 1 сэ 畝 (0,1 тан段) соответствовал 36 бу 歩, впоследствии 30 бу 歩. Единица площади в 1 бу 歩 — старинная аналогия современной мере площади в 1 цубо 坪・壺; и то, и другое равно 3,3 м². То есть 1 сэ 畝 равен 30 бу 歩 либо 30 цубо 坪・壺 [8, 畓【畝】, ぶ【歩】]. По поводу значения формулы сэбу 畝歩 — надо подчеркнуть, что оба иероглифа представляют единицы измерения площади (сэ 畝 и бу 歩).

¹⁵ Некоторые тенденции изменений в налоговой системе эпохи Эдо до середины XVIII в. изложены в монографии Г. И. Подпаловой [20, с. 60—71].

¹⁶ Влиятельные дома провинции дого 土豪 — специфическая, своего рода маргинальная, категория населения деревни. Они обладали землями, богатством, в период объединения страны часть их вошла в воинское сословие и заняла высокое положение. Положение слоя дого в общих чертах обрисовано в монографии Г. И. Подпаловой [20, с. 36, 50]. Часть дого оказалась недовольна политикой периода объединения страны, когда из-под их контроля вывели тех, кто обрабатывал земли дого, обратив в хозяев этой земли; помимо этого, дого оскорбляла и формальная принадлежность к сословию земледельцев. Определённая группа этого слоя, напротив, тогда только сформировалась, осев в деревне после боевых ранений либо утраты сюзерена. В любом случае это была заслуженная деревенская верхушка, которая вряд ли вполне относима к сельскохозяйственному сословию. Об их существовании говорят и «Стостатейные установления ТОКУТАВА» (статья 14): «Хоть семьи земледельцев в отдалённых провинциях и равны [между собой], в этих деревнях и местностях есть старшины оса, что ведут свой род с древности; при том, что это и обыкновенный простолюдин хякусё, он иным не ровня. Отбирая лиц древнего рода, следует препоручать [им] должности по охране [интересов народа] — это великое установление Поднебесной: недопустимо, чтобы низшие пренебрегали теми, кто выше [их]. Суть этого следует довести до управляющих землями кокусю, хозяев владений рёсю и управляющих землями сёгуна дайкан без различия на тодзама [или] фудай». Тенденция к участию дого в управлении деревней действительно существовала. Одни были связаны с деревенской администрацией, другие обратились в зажиточных крестьян, переход в рядовое крестьянство был редкостью. С начала эпохи Эдо из них формировались новые слои — зажиточных земледельцев гоно 豪農, богатых торговцев гоё 豪商 [13, 豪族]. Но термин не исчезает и встречается в литературе до сих пор — например, по поводу влияния дого в деревне в конце годов Канъэй (1624—44) [24, с. 186—188].

¹⁷ Г. И. Подпалова даёт детальное описание достоинств и недостатков различных методов сбора нэнгу — дзёмэн и кэми [20, с. 67—69].

¹⁸ О методе дзёмэн 定免 подробнее см., напр.: [10, с. 596, № 1297; 7, т. 7, с. 630], а также: [16, с. 691; 15, с. 109].

¹⁹ Возможно и прочтение кэми для обоих допустимых вариантов иероглифики — 検見・毛見. О методе кэми 検見 подробнее см., напр.: [10, с. 381, № 235; 7, т. 5, с. 224—225], а также: [16, с. 770; 15, с. 132—133].

²⁰ Ставка налога, назначаемая в годы стихийных бедствий и проч., называлась *хамэн* 破免, как бы «ставка налога для пострадавших», «разрушенная подать», облегчённая, в значительной мере аннулированная ставка по сравнению с обычной нормой [8, 春免].

²¹ Метод начисления *нэнгу* по системе *хару-мэн* 春免 состоял в назначении ставки *нэнгу* опять же на основе показателей нескольких предшествовавших лет, но определение нормы производилось в весенний период (*хару* 春), т. е. задолго до сбора урожая в данном конкретном году. В некоторых княжествах (*Мацумяма* 松山, *Тёсю* 長州) бытовали другие наименования (напр., *хару-садамэ* 春定) [10, с. 384, № 372; 7, т. 15/3, с. 665]. Значение термина оставалось тем же: «весенняя ставка», «весенняя норма». *Цути-мэн* (иначе *домэн*) 土免 — метод, состоявший в начислении ставки *нэнгу* сообразно качеству земли (в отличие от принципов «осмотра» *кэмми* 検見 уродившегося зерна). Был в широком ходу в западной части страны — в княжествах *Кумамото* 熊本, *Тоса* 土佐, *Окаяма* 岡山, *Обама* 小浜. По сути, не имелось существенных отличий от *хару-мэн* 春免, а фиксированная ставка налога ставит его в один ряд и с принципом *дзёмэн* 定免 [10, с. 783, № 114].

²² Возникновение почти ежегодных «осмотров» *кэмми* 検見 восходит ко временам *Камакура* (1185—1333), но их всеобщее распространение приходит лишь в конце XVI в. Благодаря переписи земель *ТОЁТОМИ Хидэёси* — «осмотры» *кэмми* стали применяться в масштабах страны [16, с. 770].

²³ *Цубо-гари* 坪刈・壺蒔 — в эпоху *Эдо* «осмотр» с целью определения ставки налогообложения *нэнгу* на основе контрольной жатвы с одного *цубо* (около 3,3 м²) лучших, средних и худших (в плохих местах либо истощившихся) по качеству земли полей (上・中・下田). Эти поля назывались *агэта* 上田, *тюдэн* 中田 и *кубота*, либо *гэдэн* 下田. В соответствии с этими градациями ставки налога *данмэн* 段免, или *мэн* 免, и взимался *нэнгу*, исчислявшийся как средний объём сбора урожая. Помимо *цубо-гари* был в ходу и термин *бу-гари* 坪刈, когда использовалась иная единица площади — *бу* 歩 (также соответствовавшая 3,3 м²) [8, 坪刈, 歩].

²⁴ Для полноты картины кажется уместным привести перевод описания поездки с целью определения нормы налога по принципу *кэмми* 検見 такого «представителя сёгуна» на месте — *дайкан* 代官. Отрывок из «Экономических записок» *Кэйдзай року*, принадлежащих перу выдающегося экономиста *ДАДЗАЙ Сюндай* 太宰 春台 (1680—1747), относится как раз к рассматриваемому времени и приводится в приложениях к монографии Г. И. Подпаловой [20, с. 204—205]: «Когда *дайкан* отправляется для проведения *кэми*, народ в ожидании его приезда начинает готовиться за много дней вперёд: заготавливают подношения, расчищают дороги, убирают предназначенное ему помещение, готовят заранее разные редкие блюда. В назначенный день для встречи за околицу выходит староста деревни с пешими и конными людьми и с паланкином. По прибытии *дайкана* в назначенную резиденцию устраивают торжественное пиршество, преподносят подарки и устраивают всевозможные развлечения. Одаривают деньгами не только его

помощника, но и свиту и даже самых низших слуг. Трудно себе представить, как велики эти расходы! А если что-либо неугодно их сердцу, то они выискивают разные зацепки и притесняют народ. Когда же дело доходит до обследования полей, то плохо вызревший считают за хорошо вызревший и произвольно повышают подать. Если же пиры были обильными, подарки дорогими, если всем, до последнего слуги, даны хорошие взятки и все оказались улагодворены, то хороший урожай они считают за плохой и понижают подать. Поэтому самым главным народ почитал улажить дайкана. Для последнего проведение кэми представляло массу выгод. Все, вплоть до низших слуг, также загребали много денег и крали у сёгуна. Это происходило не только во время инспекционных поездок. И в обычное время не было границ вымогательствам дайкана и его помощников у народа. И потому-то заместители дайкана хотя и получали маленькое жалованье, но были не беднее некоторых даймё, владевших поместьями, а помощники дайкана, жалованья которых едва хватало для прокормления одного-двух слуг, часто имели их более десятка. Они накапливали много денег и в конце концов покупали дома, принадлежавшие ёрики или даже хатамото. Таков произвол дайкана. Когда-то, много лет назад, я жил некоторое время в деревне, и сам лично видел и слышал о таком самоуправстве, вымогательствах и взятках. Это горе для народа и несчастье для государства».

²⁵ См. также: [20, с. 68].

²⁶ См. вышеупомянутый принцип обложения по «площади—урожаю» *сэбу—кокумори* 畝歩・石盛, формуле, иероглифически чётко связанной с данным принципом — *сэ-бики кэмми* 畝引検見, т. е. «кэмми в соответствии с площадью участка». В принципе применение в эпоху Эдо метода **сэ-бики кэмми** 畝引検見 предполагало обращение к осмотру кэмми в неурожайные годы для снижения размеров *нэнгу*. Взяв за основу оценочную норму сбора урожая, исходя из площади поля, определяли размер снижения ставки налога [8, 畝引検見]. Метод «осмотра земель» по **принципу сэ-бики кэмми** 畝引検見 состоял в проверке потенциально возможной урожайности в соответствии с разрядом, качеством поля (высшей, средней, низшей категории), как это было записано в реестрах переписи земель *кэнти-тё* 検地帳. Сообразно площади заливных и сухоходльных полей должного разряда проводили расчёт нормы *нэнгу*. Происхождение названия связано с тем, что для выражения нормы изъятия *нэнгу* производился пересчёт согласно площади заливных и сухоходльных полей. По отношению к методу *аригэ-кэмми* 有毛検見, где размер *нэнгу* определялся при игнорировании качества (невзирая на категории) заливных и сухоходльных полей, — это метод «проверки» кэмми, который базировался на градации полей согласно записям земельных реестров *кэнти-тё* [10, с. 664, № 268].

²⁷ «Осмотр земель» по **принципу аригэ-кэмми** 有毛検見 — метод определения предполагавшегося урожая и определения нормы *нэнгу*. Отказываясь от зафиксированных разрядов, градации земель, которые были внесены в зе-

мельные реестры *кэнти-тё*, по проверке и оценке реального сбора урожая на основе *цубо-гари* 坪刈 определяли ставку, норму *нэнгу*. В землях *бакуфу* этот метод был введён с 1749 г. благодаря *КАНЬО Харухидэ*, но применение метода вызвало резкое сопротивление со стороны крестьянства [10, с. 38, № 616].

²⁸ Об этом противодействии со стороны крестьян введению «фиксированной ставки налога» *дзёмэн* [定免] см., напр., в изложении *ХАЯСИ Мотои*: [38, с. 150—152].

²⁹ Голод 17-го года *Кёхо* (1732) явился результатом чрезвычайно расплодившейся саранчи *котю* 蝗虫 (нечто вроде *инаго* или *унка*). Бедствие охватило преимущественно Западную Японию. Это тем более усугубило и без того тяжёлую ситуацию, поскольку низкие температуры сезона 1732 г. явились причиной плохой всхожести риса, в итоге в 46 княжествах не смогли собрать и половины обычного урожая. От голода умерло 12 тыс. чел и погибло 14 тыс. голов скота (для понимания глубины бедствия стоит отметить, что в одном лишь княжестве *Иё Мацшима* 伊予松山 — смерть настигла 3489 чел. и 3097 голов скота). В следующем, урожайном, году помощь пострадавшим на Западе продолжалась, что привело и к оттоку риса из городов, и к его резкому вздорожанию, и, в частности, к первому за историю *Эдо* городскому восстанию *утиковаси* в самом начале 1733 г. (несмотря на то, что *бакуфу* оказывало сильную помощь и горожанам). Подробнее см., напр.: [37, с. 278—279].

³⁰ Основное содержание указа выглядело следующим образом: 「諸國領知の村々、田畑の町歩、郡切りに書き記し、並びに百姓町人社人男女僧尼等、その他の者に至る迄、人数都合領分限^ぎりに書き付け差し出^{いだ}さるべく候」 [37, с. 295; 22, с. 28]. В более полной форме с соответствующими комментариями текст указа см.: [22, с. 28—31].

³¹ То есть в каждый первый и седьмой год 12-летнего зодиакального цикла.

³² Несомненно, что дело касалось не только сельскохозяйственных отраслей, а и других, в частности горнорудного, кузнечного дела и т. д. См., напр.: [39, с. 221—229].

³³ Терминология в зависимости от эпохи была различной. Так, в древней Японии подъём целины именовался *кондэн* 開田; ныне в употреблении термин *кайкон* 開墾 [15, с. 258].

³⁴ Так, можно говорить об увеличении за всю эпоху *Эдо* посевных площадей, эквивалентных возможности производства 1,3 млн *коку* риса. Значительная часть земель была введена в обращение до начала XVIII в., немалый рост по площадям подъёма нови наблюдался и в первой половине XIX в. [16, с. 1375]. Но это не умаляет особой значимости времён правления *Ёсиму-нэ*, когда существенное увеличение посевных площадей имело место за период его власти. Краткая, но впечатляющая таблица численных показателей разработки нови во времена *кинсэй* приводится в: [7, т. 7, с. 886].

³⁵ Развитие расслоения в деревне привело к появлению возможности подъёма нови и масштабной разработке пустошей не только для прежней

верхней прослойки населения деревни (влиятельных домов *дого* 土豪) [11, с. 318 а].

³⁶ Карты-схемы, являющиеся примерами такого расположения ранее необработанных участков земли, наряду с подробными разъяснениями сути всех этих сложностей, приводит *ОИСИ Синдзабуро* [27, с. 183].

³⁷ Существует два варианта документа (刑銭須知 из 32 статей и 地方凡例錄 из 31 статьи). Подробнее, включая текст первого из них, см., напр.: [27, с. 187—192].

³⁸ Текст указа (достаточно краткий) о необходимости приступить к разработке нови см.: [37, с. 271].

³⁹ О реальном положении с подъёмом нови во времена *Кёхо* и нюансах исторической значимости процесса пишет *ОИСИ Синдзабуро* [27, с. 192—195]. Возникавшие трудности в вопросах земельной политики носили различный характер [27, с. 202—203], касаясь и проблем качества, плодородности участков [27, с. 203—224], и регулирования, ограничения, запрета купли-продажи, залога-заклада и проч. [27, с. 224—229]. Правительство боролось с невыкупом (по договорённости кредитора и должника) заложенных земельных участков, чему был посвящён указ *Нагарэ-ти кинси рэй* 流地禁止令, изданный ещё в 6-м году *Кёхо* (1721). Текст указа см.: [27, с. 229—230]. В социально-экономическом отношении это было столь же опасно для строя, как и переход земли в другие руки в результате залога-заклада, доказательством чему служат, например, волнения, возникшие в связи с залогами-закладами земли в районе *Усю* 羽州 на севере *Хоккайдо* и в пров. *Этиго* в 1722 г. (подробнее см.: [27, с. 233—237]). Это связано и с проблемами частных владений *сирё* 私領 (см., напр.: [27, с. 237—239]) и т. д. Не имея возможности в данном контексте подробно останавливаться на регулировании юридической сферы, отметим, что вопросы перехода земель в другие руки рассмотрены у *ЁСИДА Нобуюки* в монографии о проблемах социальных структур больших городов во времена *кинсэй* [199, с. 91—178]. Указ *Нагарэ-ти кинси рэй* 流地禁止令 о запрете невыкупа заложенных земель затронут и в монографии *КУКИТА Кадзуро* по праву эпохи *кинсэй* [23, с. 198—206].

⁴⁰ «Новые поля» в *Мусасино* освещены во множестве публикаций *ОТОМО Кадзуро*. В достаточно краткой форме, но с приложением иллюстраций и некоторых карт местности тема наиболее известных объектов «подъёма нови» (в *Иинума* 飯沼, *Сиундзи-гата* 紫雲寺瀧, *Мусасино* 武蔵野, *Мусаси Минума* 武蔵見沼) изложена у *ТАКАНО Тосихико* [37, с. 271—272].

⁴¹ Рассмотрению подъёма нови в этот период посвящена работа *ТАКАНО Тосихико* [37, с. 58—77]. При этом автор останавливается и на наиболее значимых ситуациях разработки новых земель в XVII в.

⁴² Подробнее см., напр.: [10, с. 263, № 1088].

⁴³ Имея в виду вышеупоминавшиеся ссуды риса на пропитание *будзиски-май касицукэ* 夫食米貸付 для занятых разработкой нови крестьян (порой предоставлявшиеся даже по их требованию), и проч. В конечном итоге это привело к принятию метода обложения по *аригэ-кэмми* 有毛檢見 [38, с. 160—161].

Впрочем, выдвижение требований о предоставлении ссуд порою выливались в крестьянские восстания *икки* — см. [28, с. 108—109].

⁴⁴ О важном историческом значении указа см., напр.: [28, с. 70—73].

⁴⁵ ТАКАНО Тосихико указывает, что учреждение «рисовой биржи» в Додзима произошло не в одночасье в 1730 г. Процесс её окончательного становления (как явления нового для Японии) относится к периоду с 1725 по 1730 г. [37, с. 275]. История появления биржи в Додзима восходит ко временам Гэнроку (1697 г.). В 1705 г. с падением торгового дома ЁДОЯ биржа попадает в состояние хаоса. В 1720-х гг. на бирже заправляли торговцы из Эдо, вызывая резкие протесты торгового люда Осака (поскольку находилась-то биржа в Осака). К 1730 г. торговцы Осака, отстаивая свои права, получили лицензии властей на ведение дел на «рисовой бирже» в Додзима. Подробнее см., напр.: [16, с. 291].

⁴⁶ Подробнее о содержании и истории указов «о закупке риса» *кашмай рэй* 買米令 — см., напр.: [7, т. 3, с. 107 а-b].

⁴⁷ С годов Кансэй и соответствующих реформ вместо *окимай* 置米 начали применять термин *какои-май* 囲米. Применялся и термин *тёкоку* 貯穀. Подробнее об этом см.: [7, т. 3, с. 227 с].

⁴⁸ КИТАДЗИМА Масамото приводит список из шести пунктов, включая создание объединений торговцев и иные шаги *бакуфу*. Правительство видело целью установление контроля над ценами риса в масштабах страны [7, т. 3, с. 107 а-b].

⁴⁹ Приводимые ОИСИ Синдзабуро данные демонстрируют реальное падение ценности монеты с учётом снижения как веса, так и пробы. Некоторая приблизительность оценок связана с уровнем развития технологии. В качестве иллюстрации, как велись расчёты, можно использовать данные по весу и пробе монет (см., напр.: [10, с. 1614]) — годы Кэйтё, Гэнроку и Гэмбун.

Наименование монеты	Год выпуска	Вес (в моммэ 匁)	Проба (%)
Золото Кэйтё-кобан 慶長小判	5-й год Кэйтё (1600)	4,76	86,79
Кэйтё-шпибу кин 慶長一分金	5-й год Кэйтё (1600)	1,19	
Гэнроку-кобан 元禄小判	8-й год Гэнроку (1695)	4,76	57,37
Гэнроку-шпибу кин 元禄一分金	8-й год Гэнроку (1695)	1,19	
Гэмбун-кобан 元文小判	1-й год Гэмбун (1736)	3,5	65,72
Гэмбун-шпибу кин 元文一分金	1-й год Гэмбун (1736)	0,875	Серебро
Кэйтё-тёгин 慶長丁銀	6-й год Кэйтё (1601)	—	80
Гэнроку-тёгин 元禄丁銀	8-й год Гэнроку (1695)	—	64
Гэмбун-тёгин 元文丁銀	1-й год Гэмбун (1736)	—	46

Исходя из этих данных по монетам, реальная ценность:

- золотых годов Гэнроку по отношению к годам Кэйтё (вес одинаков, потому в расчёт не берётся) $57,37\% : 100\% = 57,37\%$;
- серебра годов Гэнроку по отношению к годам Кэйтё $64\% : 100\% = 64\%$.

- Золота годов Гэмбун по отношению к годам Кэйтё (по пробе) $65,72\frac{1}{2}100\%:86,79=75,7\%$; (по весу в моммэ для монет кобан) $3,5\frac{1}{2}100\%:4,76=\text{ок. } 73\%$; (по весу в моммэ для монет итибу-кин) $0,875\frac{1}{2}100\%:1,19=\text{ок. } 73,52\%$. Таким, образом, с учётом пробы и веса, реальная ценность монет годов Гэмбун (реформ годов Кёхо при Ёсимунэ) по отношению к монетному «эталону» годов Кэйтё составляет: (по золотым кобан) $75,7\frac{1}{2}73\%=55,26\%$; (по золотым итибу-кин) $75,7\frac{1}{2}73,52\%=55,66\%$.
- По серебру годов Гэмбун по отношению к годам Кэйтё (только по пробе): $46\frac{1}{2}100\%:80=57,5\%$.

Такой расчёт напоминает данные ОИСИ Синдзабуру, только что по золоту даже не доходя до уровня 60%, а приводя к показателю около 55—56%.

⁵⁰ 17 млн 435 тыс. 711 золотых рё чекана годов Гэмбун по отношению к 14 млн 727 тыс. 55 золотым рё при чекане в годы Кэйтё в начале династии [10, с. 1614—1615].

⁵¹ 525 тыс. 465 кан серебра к 331 тыс. 420 кан при АРАИ Хакусэки [10, с. 1614—1615].

⁵² Земли, принадлежавшие дому сёгуна, часто именовались тэнрё 天領, хотя термин возник раньше и имел и другие значения.

⁵³ Должность «старейшины по финансовым вопросам, делам» (каптэ-гакари родзю 勝手掛 老中) — впервые появилась при Цунаёси.

⁵⁴ Система тасидака 足高 и «укрепление служебной дисциплины» коки-сюкусэй 綱紀肅正, затрагивая различные грани, аспекты, ведомства, — стали своего рода политическими принципами, лозунгами-ориентирами, применявшимися повсюду. Упомянутое ранее преобразование аппарата «представителей» дайкан и контроля над ними лишь один из примеров (скажем, наиболее известный) воплощения этих принципов в жизнь.

⁵⁵ Подробнее о тасидака см., напр.: [7, т. 9, с. 159; 10, с. 729, № 540; 14, с. 148—149].

⁵⁶ Впоследствии данный перевод был переиздан в составе 5-томной «Антологии мировой правовой мысли» [17].

⁵⁷ 修うぎ業を董ね徳を積んだ政治家が、事に臨んで明鏡止水なにもものにとらわれず判断したことがもっとも正しく、政治的判断はまさにそうあるべきだ [7, т. 4, с. 366].

⁵⁸ В этих суждениях ощутимо противоречие конфуцианства и легизма, школы законников (法家, кит. фацзя, яп. хока). Если первые настаивали на примате морали над законом, то вторые — наоборот.

⁵⁹ Так, В. Я. Костылев, в «Очерке» которого присутствует множество данных статистического плана, в числе прочих сведений упоминает ряд крупных пожаров в Эдо, имевших место при Ёсимунэ: 1-й месяц 1717, 4-й месяц 1720, 3-й месяц 1728 г. [19, с. 371—372].

⁶⁰ Это было нелёгко: строительству из негорючих материалов мешали не только землетрясения и озабоченность конструкционной лёгкостью зданий. Пожары (точнее, застройка после них) обеспечивали занятость и доход ряду

профессий — оптовым торговцам стройматериалами, строителям, плотникам, штукатурам и проч. Их труд был востребован, а пожары оказывались «гарантией» их заработка.

⁶¹ *Хогаку-бикэси* 定火消 (букв. «пожарные по странам света») — наименование пожарных отрядов, препорученных восьми *фудай-даймё* 譜代大名 для защиты от огня внутренних и внешних пределов замка Эдо.

⁶² *Дзё-бикэси* 定火消 — пожарные отряды в Эдо, подчинявшиеся *бакуфу*. Четыре таких *куми* 組 были учреждены в 1658 г. Руководство ими было вверено Малому Совету старейшин — *вакадосиёри* 若年寄. С 1704 г. групп стало уже десять. Поскольку такой состав устоялся, их называли и «десятью пожарными» *дзюнин-бикэси* 十人火消; также известны и как *ёриаи-бикэси* [寄合火消]. Создавались из числа прямых вассалов сёгуна *хатамото* 旗本 [16, с. 375].

⁶³ Порой даже авторитетные издания содержат неточности по поводу даты формирования *мати-бикэси* 町火消, называя, например, 1718 г. [16, с. 375].

⁶⁴ *Мэасу-бако* 目安箱 — букв. «доступный взорам ящик». Предназначался для свободной подачи обращений, жалоб от народа по поводу нужд и затруднений, выражения неудовлетворённости чем-либо. Упоминаются со времён «эпохи сражающихся провинций» *сэнгоку-дзидай*, но особенно известны как средство изучения «гласа народа» стали после установки их в 6-м году Кёхо (1721) согласно воле Ёсимунэ [8; 16, с. 956, 1581]. *Мэасу-бако* — наиболее распространённый, хотя и не единственный термин.

⁶⁵ Вопрос о наказании *Мунэхару* из *Овари* — постоянно упоминают в исследованиях, возможно как демонстрирующий настойчивость и жёсткость власти Ёсимунэ ради достижения намеченных целей и защиты политических идеалов. См., напр.: [37, с. 306—307]. ОИСИ *Синдзабуро* посвятил эпизоду одну из статей в связи с вопросом о роли личности в истории [29].

⁶⁶ Выпуск № 1 серии — с 1977 г., т. е. предположительно данный номер вышел в 1980 г.

⁶⁷ С № 21 во 2-м году Хэйсэй (1990) — публикующий издание архив именуем как 文部省研究資料館史料館.

«Рассказы о северных эдзо» («Хокуидан» 北夷談)

*А. В. Климов
СПбГУ*

«Рассказы о северных эдзо» (дословный перевод «Хокуидан» 北夷談) представляет собой описание островов Сахалина, Кунашира, Итурупа, Хоккайдо, то есть земель эдзо, находящихся к северу от Японии. Автором является Мацуда Дэндзю:ро: 松田伝十郎 (1769—1843), который в дневниковых записях «Рассказов» зафиксировал все то, чему был свидетелем. Родился он в провинции Этиго 越後国, ныне это префектура Ниигата 新潟県. Детское имя Ко:таро: 幸太郎. В 1772 г. его отец скончался. Ко:таро: было тогда 4 года. Мать, оставшись с двумя детьми, рада была любой работе. Мальчик рос в бедности, но был очень крепким. В возрасте 13 лет перебрался в Эдо, стал приемным сыном чиновника бакуфу Мацуда Дэндзю:ро: и получил имя Дзиндзо:ро: 仁三郎, потом же стал называться Дэндзю:ро:, как приемный отец. В 1799 г. (11-й год эры Кансэй 寛政11年) в возрасте 30 лет по приказу военного правительства отправился в земли эдзо. В 1808 г. (Бунка 文化5年) он, сопровождая Мамия Риндзо: 間宮林蔵 (1775—1844), перебрался через пролив Соя, разделяющий ныне остров Хоккайдо и Сахалин, и отправился в экспедицию по Сахалину. Первоначально Мамия Риндзо: отправился в экспедицию по восточному берегу, потом вернулся, направился по западному берегу и с опозданием на три дня достиг той точки, где уже был Мацуда и записал в отчете: «без сомнения это остров». Среди японцев именно Мацуда был первым, кто, продвигаясь по западному берегу, убедился, что Сахалин является островом. Мамия же после этого в 1809 г. (6-й год эры Бунка) повторно отправился в экспедицию, перебрался через узкий пролив, высадился на материк и окончательно убедился, что Сахалин является островом. Благодаря Филиппу Францу фон Зибольду (1796—1866) его экспедиция стала известна на Западе. Зибольд даже назвал узкую часть моря, отделяющую остров от суши, проливом Мамия. На протяжении 24 лет Мацуда, выполняя служебные задания, занимался сбором информации по землям эдзо. При-

чем 19 лет из 24-х Мацуда непосредственно пробыл там. После отставки он все, что видел своими глазами, и все, что ему сообщили, обобщил в сочинении, состоящем из семи тетрадей.

Даже в Японии его имя мало кто знает. У всех специалистов на слуху имена Могамы Токунай最上徳内 (1755—1836), Кондо Дзю:дзо: 近藤重蔵 (1771—1829) и Мамия Риндзо:. Поэтому и на Западе его имя малоизвестно. Достаточно сказать, что до сих пор нет перевода его труда на другие европейские языки. Мацуда был в 1799 г. направлен в земли эдзо чиновником военного правительства в должности эдзоти торисимэ го-ё:гакари 蝦夷地取締御用掛, что значит в условном переводе: «исполняющий обязанности чиновника военного правительства по контролю за землями варваров». Возникновение такого поста было связано с тем, что военное правительство ввело прямое управление землями клана Мацумаэ и прилегающих земель эдзо. С этим связана и командировка Мацуда на Север. В 1822 г. (5-й год эры Бунсэй 文政) прямое управление было отменено, и земли эдзо были вновь переданы под контроль клану Мацумаэ.

Рукопись самого автора либо не сохранилась, либо до сих пор еще не обнаружена. Известны два текста, дошедшие до нас. Один хранится в парламентской библиотеке (коккай тосёкан), другой в Национальном архиве (кокурицу ко:бунсёкан), ранее в отделе рукописей библиотеки кабинета министров (найкакү бунко). Последний текст опубликован в собрании источников, изданных в печатном варианте под названием «Нихон сёмин сэйкацу сирё: сю:сэй», т. 4¹. Его и взяли за основу исследования. В сжатой форме постараемся изложить основные события, которые описаны Мацуда. Топонимы приводим в японской транскрипции, поскольку, во-первых, не все они сохранились и, во-вторых, нет уверенности, что можно всем им найти русские соответствия.

Первая тетрадь

В первой тетради записи начинаются 2-й луной 11-го года эры Кансэй寛政 (2-я луна 11-го года Кансэй приходится на временной промежуток с 6 марта по 4 апреля 1799 г.). В частности, повествование начинается с того, что главе дома Мацумаэ было приказано отдать под управление военного правительства восточные земли эдзо от Мицуси (ミツイシ) до Итурупа (エトロフ). Для исполнения этого приказа и действенного управления вышеозначенными территориями из Эдо было отправлено свыше 80 человек. И один из них был Мацуда Дэндзю:ро:. В Синагава, районе города Эдо, в 20-й день

2-й луны (25 марта) на судно «Сэйтоку-мару 政徳丸», водоизмещением 1400 коку, сели чиновники, отправлявшиеся на новое место службы. Но из-за плохой погоды судно смогло выйти в море только утром 24-го дня 2-й луны (29 марта). Тем самым было положено начало морской навигации в земли эдзо непосредственно из Эдо. Пунктом назначения был порт Аккэси 厚岸, прибыли туда на корабле в 29-й день 6-й луны (31 июля). Плавание было тяжелым. Был момент, когда члены команды корабля, потеряв все ориентиры, молились синтоистским божествам, тянули жребий, который указал им северное направление. И 14-го дня 6-й луны (16 июля), наконец, смогли рассмотреть в тумане горы и плыть увереннее вдоль береговой линии. По прибытии в Аккэси сразу же было отправлено в Эдо сообщение, что судно благополучно прибыло в пункт назначения. Впервые морем прибыли из Эдо. В 1-й день 7-й луны (1 августа) приступили к разгрузке «Сэйтоку мару»; закончив ее, судно отправилось в обратный путь. Был опробован морской маршрут из столицы в земли восточных эдзо, благодаря этому военное правительство в дальнейшем смогло усилить свое присутствие на удаленных островах. Далее Мацуда приступает к описанию своей службы в Аккэси アッケシ, любопытно отметить, что топоним он записал катаканой, а не иероглифами 厚岸. Он отмечает, что в Восточных землях эдзо Аккэси самый крупный порт. Он удобно расположен, открыт в море в юго-западном направлении. На входе располагаются два небольших острова Дайкокуто: 大黒島 и Эбисуту: 恵比寿島. Можно предположить, что название двум маленьким островам дали по аналогии с зубами. Передние зубы верхней челюсти от центра слева называются Дайкокуба 大黒齒, а справа Эбисуба 恵比須齒. Благодаря такому расположению этих островов, при любом шторме в порту было безопасно находиться кораблям. В окружающих лесах росли деревья ценных пород, годных для возведения домов и постройки судов: ель японская (эдзوماцу エゾ松), пихта сахалинская (トド), итая из семейства кленовых イタヤ, багряник японский (кацура 桂) и другие породы. Рыбный промысел был развит. Ловили селедку тихоокеанскую, горбушу, кету, треску тихоокеанскую, мелкую рыбу, которую после вылова засушивали, а также заготавливали морскую капусту. Леса были полны дичи. Водились медведи. Высоко ценилась желчь (и 胆) барсука-медведя (анагума アナ熊). В бухте рядом с портом ловили моллюсков, устриц. Местные люди эту бухточку называют Устричным болотом. Мацуда подчеркивает, что по размерам они отличались от японских устриц. Размер их ракушек в Аккэси достигает 1 сяку 5—6 сун (45,45 см). И сам моллюск гораздо больше. Но если их

хорошо не приготовить, то совершенно невозможно есть: становятся твердыми и безвкусными. По суше невозможно пройти в восточном и западном направлении. К аборигенам, живущим в глубине острова, можно добраться по речной протоке из этого Устричного болота на маленьких лодках. И далее Мацуда подробно описывает маршрут и места, в которых побывал. Мацуда отмечает, что в Аккэси живет некто Икотозэ イコトエ, старейшина всех деревень, очень плохой человек, но наиболее влиятельный в землях Восточного эдзо. За ним числятся убийства и другие плохие дела, но он чрезвычайно влиятельный. У него много личных вассалов, на местном языке утарэ ウテレ, мужчин и женщин, в Аккэси и других населенных пунктах, около 50—60 человек. У него наложниц (боммати ボンマチ) около 30 человек. Холостым своим вассалам он в знак расположения раздал своих наложниц, оставив себе троих. Слывет богатым человеком среди местного населения. У него много катана, вакидзаси, гард, лаковых изделий. В землях Восточных эдзо он слывет самым богатым человеком.

Мацуда отмечает, что большой порт Хакодатэ является центром экономического управления землями эдзо. Свыше 1100 домов было в то время в Хакодатэ. От Аккэси до Хакодатэ свыше 120 ри. Мацумаэ было приказано перезимовать в землях эдзо. Мацуда пишет, что уже в 15-й день 10-й луны пошел сильный снег. Перезимовал он в местечке под названием Апута アプタ. Также он отмечает, что для айну большое значение имеет обряд — медвежий праздник, и дает достаточно подробное описание этого праздника и других обрядов.

С наступлением зимы японцы испытывали большие затруднения в связи с наступающими холодами. Мацуда отмечает, что даже в 6-ю луну, когда они высадились на берег в Аккэси, не было привычного тепла. Ходили в одеждах на вате, и не было жарко. После двух часов дня температура воздуха начинала снижаться. С наступлением 8-й луны (с 31 августа по 28 сентября) начали поддевать еще больше одежд на вате. С начала 9-й луны (с 29 сентября по 28 октября) пошел снег. В 10—11-е луны (с 29 октября по 25 декабря) снежных осадков собралось до 3—4-х сяку (90,9—121,2 см). А когда наступили холода, снегу столько напало, что не было видно жилищ. Внутри было так темно, как будто все время стояла ночь. Из-за этого часто днем зажигали свет. Эта обстановка действовала угнетающе на нервную систему. Много людей заболело. С 10-й до 3-й луны (с 29 октября 1799 г. по 25 марта 1800 г.) следующего года было очень трудно выходить на улицу. И в этой ситуации если не следить за своим здоровьем и правильно не питаться, то можно просто умереть. Однако

местные жители, облачившись в ацусиアツシ (одежда, сотканная из коры деревьев) и шкуры животных, отправлялись на охоту в горы, выходили в море бить морских животных. Одежда, которую они носят, очень тонкая. Дети до 12—13 лет бегают нагишом, в сильные холода надевают только однослойную меховую одежду и убегают играть на морской берег. Отмечается, что игры детей поставлены так, что в них отрабатываются приемы охоты на морских котиков и других морских животных.

От Осиямамбэオシヤマンベ до Этомоエトモ существовало 6 мест охоты на морских котиков. Мацуда отмечает, что на одно место, где находится лежбище котиков, выходило ограниченное количество лодок, от одной до трех, за пользование правом охоты на этих местах нужно было платить налог. С наступлением зимы и до 2-й луны (1-й день 2-й луны — 24 февраля 1800 г.) следующего года местные жители выбирали дни, когда не было волн и стояла ясная и тихая погода, отправляли установленное количество суденышек на эти лежбища. На каждую лодку садились по три крепких мужчин из айну и направлялись в открытое море.

Встретили Новый 12-й год эры Кансэй (寛政) (1800 г.) без церемоний и украшений. Видимо, не было особенного ощущения праздника. Мало того, в начавшемся году в первую декаду 2-й луны (с 24 февраля по 5 марта 1800 г.) вспыхнула инфекция оспы. Началась у местных жителей, потом заразились и японцы. Больные страдали от высокой температуры. Были смертные случаи. По установившемуся обычаю местные жители сжигали дом умершего. Но не прошло и 10 дней, как недалеко от сожженного дома опять заболели люди. В панике местные люди разбежались кто куда. Больные умирали. Из более 250 аборигенов, проживающих в местечке Усу, умерло свыше 40 человек. Об этом доносили в рапортах в Хакодатэ. В середине 2-й луны пришло известие, что в селении Абута возникла инфекция оспы. Там проживало мужчин и женщин свыше 500 человек. Все бежали в горы, взяв с собой рис, табак, необходимые вещи. Поскольку все сразу рассредоточились, то умерли только члены семьи по фамилии Кодзакура, 6 человек. Выжила только девочка пяти лет. Были вспышки этой болезни и в других селениях. У аборигенов сложилась практика: если болевают оспой родители, их дети убегают; если болевают дети, родители убегают; если болеет муж, жена убегает; если болеет жена, муж убегает. Много умерло.

В конце 9-й луны (1-й день 9й луны приходится на 18 октября 1800 г.) Мацуда отправился из Этомо в Мацумаэ. Вернулся в Эдо в 17-й день 11-й луны (1 января 1801 г.).

Вторая тетрадь

Мацуда продолжал работать в столичном аппарате военного правительства на должностях, связанных с управлением землями эдзо. Ему было объявлено, что он отправляется в командировку на остров Итуруп и в 15-й день 3-й луны 3-го года Кёва 享和 (6 мая 1803 г.) Мацуда покинул Эдо. Вначале прибыл в Хакодате. Затем на остров Кунашир. Из-за непогоды и шторма несколько задержался. В 3-й день 7-й луны (19 августа 1803 г.) прибыл в местечко Сияна на острове Итуруп. Из этого места было удобно добираться в любую точку острова, поэтому здесь и расположена была контора. Сзади — цепь гор, спереди — море. Лесистая местность. Много вылавливали рыбы: горбуши, кеты, трески и сельди. Больше всего горбуши. Ее варили, отжимали, остатки шли на удобрение, получали много рыбьего жира. Вели охоту на китов. Убивали от 5 до 10 штук. Засаливали, упаковывали в бочки и отправляли «в нашу страну». Остров вытянут с севера на юг, протяженность береговой линии составляет примерно 300 ри. Морскими перевозками занимался Такадая Кахэй 高田屋嘉兵衛 (1769—1827), уроженец провинции Хёго (судно вместимостью 1 500 коку). А за 33 местами, где отлавливали рыбу, следил Торакичи 寅吉, уроженец княжества Намбу 南部. Много было работы. Поэтому штат чиновников составлял свыше 50 человек, они являлись уроженцами Мацумаэ, Намбу, Цугару.

Мацуда также сообщает, что в этом году к ним на Итуруп прибыл айну на лодке продавать перья орла высокого качества. Хотел взамен получить рис, сакэ и табак. Сам он с острова Расоха ラスハ. По объяснениям этого айну, он живет на седьмом по счету острове от Итурупа на север. Чтобы добраться до Итурупа, потребовалось 3—4 месяца. Соседний к ним необитаемый остров Уруп. Некогда на Урупе жил иноземец по имени Кэрэтописэ ケレトビセ. Еще этот остров называют островом морских бобров (ракко ラクコ) из-за их большого количества. Несколько лет тому назад айну с острова Итуруп отправлялись на охоту морских бобров на Уруп. Они говорят, что там все время безвыездно живут иноземцы. Поэтому айну с Итурупа запретили отправляться на лов рыбы в другие места².

На Итурупе очень холодно. В середине 10-й луны (10-я луна по григорианскому календарю с 14 ноября по 13 декабря 1803 г.) северо-западным ветром нагоняет лед. У берега образуются торосы. Сивучи и нерпы любят отдыхать на льду. Айну охотились на них. Один человек в хорошую ясную погоду убивал палкой от двух до четырех животных. С 10-й луны до 3-й луны не слышно шума волн: вся поверхность моря покрыта льдом. С середины 3-й луны (3-я луна с 10 апреля по

9 мая 1804 г.) айну прекращали охоту на нерп и сивучей: становилось опасно из-за быстрого таяния льда. Снегу столько выпадает, что достигает крыш домов. И днем и ночью приходилось жечь свет. Так холодно, что замерзали тушь и кисти. Невозможно было вести дневник. Нечем в это время было заняться, и от этого холода становилось жить еще невыносимее. Даже уроженцы Мацумаэ и соседних владений, когда впервые оказывались на Итуруп, бывало, не могли перенести зиму и просились к себе домой вернуться. В последнее время, отмечает Мацуда, оставляют на зимовку самых сильных и здоровых числом около 30 человек. Они могут перезимовать на этом острове. С ними же остался до весны и Мацуда. Очень большая вероятность обморозиться. Поэтому носили теплую одежду. Мацуда во время перехода из одного селения в другое по льду моря отморозил пальцы правой руки. Лечил их медвежьей желчью. В последнюю декаду 4-й луны (с 29 мая по 7 июня 1804 г.) прибыло судно из Хакодате во главе с Такадая Кадзо: 高田屋家蔵. Когда он увидел Мацуда, то поинтересовался его самочувствием, потому что тот плохо выглядел, под глазами были темные круги. 23-го дня 6-й луны (29 июля 1804 г.) прибыла смена воинов, несущих охрану острова. Опять это были люди из Намбу и Цугару. Возвращение в Эдо было долгим, опасным и утомительным. Вернулся Мацуда в столицу в 11-й день 12-й луны (11 января 1805 г.).

Третья тетрадь

В третьей тетради Мацуда рассказывает о своем третьем морском путешествии на земли Даттан 韃靼地 в глубине острова Карафутто, т. е. Сахалина. Ему было приказано установить границу земель, находящихся под японским управлением. Он отправился на судне из Соя. После того, как прибыл в селение Сирануси シラヌシ, продолжил экспедицию, двигаясь вдоль западного берега. Достигнув мыса Ракка, он убедился, что Сахалин является островом.

Повествование начинается с того, что в 11-й день 12-й луны 1-го года Бунка 文化 (11 января 1805 г.) Мацуда вернулся в Эдо и продолжал во 2-м году эры Бунка нести службу в столице сёгуна. В том же 2-м году Бунка 26-го дня 10-ю луну (16 декабря 1805 г.) приемный отец Мацуда Дэндзю:ро отошел от дел, и автор настоящего дневника, приемный сын, стал главой дома. Отец в течение 69 лет находился на службе военного правительства. В возрасте 93 лет 20-го дня 5-й луны 3-го года эры Бунка (6 июля 1806 г.) он скончался.

Автор дневника получил приказ исследовать состояние торговли товарами, ввезенными с земель эдзо, в районе нынешнего Киото —

Осака. И осенью 1806 г. по дороге То:кайдо: отправился из Эдо и прибыл в Осака в декабре 1806 г. Там он провел зиму. Мацуда показалось так тепло в Осака после нескольких лет, проведенных на Севере, что днем в японской гостинице рёкан, как правило, работал с открытыми сёдзи. В его подчинении находилось 4 человека. Закончив порученное дело, вернулся в Эдо в 13-й день 3-й луны 4-го года эры Бунка (20 апреля 1807 г.).

В этом году по приказу военного правительства все западные земли эдзо отошли под управление бакуфу. Мацуда вновь отправили в земли эдзо. Он покинул Эдо в 10-й день 5-й луны того же года (15 июня 1807 г.). Добравшись по суше до владений клана Сэндай, пересев на судно, отправился в земли эдзо, где, сообщали, было очень беспокойно. Вместе с другими чиновниками Мацуда благополучно добрался до Хакодатэ и увидел в большом количестве самураев клана Намбу 南部藩士, в доспехах и полном вооружении, несущих охрану порта и морского побережья. Поскольку было очень беспокойно, то экспедиция из Хакодатэ отправилась под охраной 13 самураев клана Цугару. Прибыли в Соя. Мацуда, посчитав, что безопасность поста недостаточна, принял дополнительные меры, закупив недостающее вооружение. Там Мацуда перезимовал. Охраняли пост 200 человек самураев клана Цугару. От нарывов и опухолей много самураев умерло. Особенно в декабре многие страдали от опухолей и нарывов. Решили, что поскольку море покрылось льдом, то вряд ли прибудет иноземное судно, поэтому отослали до наступления весны перезимовать людей в более южные земли. После этого почти не было смертных случаев. В январе 1808 г. Дзиндзо:ро: получил небольшое повышение по служебной лестнице, рисовая стипендия была определена в 80 мешков риса, было выдано единовременное пособие в размере 10 рё:. По завещанию скончавшегося приемного отца Дзиндзо:ро: получил его имя Дэндзю:ро:.

Экспедиция на Карафуто

В том же году ему был отдан приказ отправиться на Карафуто. Стоял вопрос об обеспеченности провиантом экспедиции. Если отправиться на большом судне, то мало свободы в действиях. Если на малом судне, то много продуктов не возьмешь. Поэтому помимо всего прочего взяли сушеной рыбы, чтобы можно было совершить экспедицию за несколько месяцев. Цель экспедиции — исследовать внутренние районы острова, а также установить: Карафуто — это остров или соединяется с материком. По этому вопросу, отмечает Мацуда, была полная неясность. Кроме того, японцев беспокоили

слухи, исходящие от айну, что обязательно, как и в прошлом году, придет большой русский корабль на Карафуту. И Мацуда опасался, что если встретится с иноземным кораблем на маленьком судне, то его возьмут в плен. Из obsługi никто из японцев по разным причинам не мог сопровождать Мацуда. В провожатые он вынужден был взять крепких айну.

В 4-ю луну 13-й день (8 мая 1808 г.) при попутном ветре вместе с Мамия Риндзо: отправился из Соя на Карафуту. В тот же день высадились на берег в местечке Сирануси. Там была у японцев контора и сторожевой пост, а также 5 домов местных жителей. Все жители Сирануси вышли на берег их встречать. По морю Мацуда и Мамия проделали путь расстоянием в 18 ри (70 км 686 м). Никто из жителей Сирануси не мог ответить на вопросы, каким маршрутом лучше идти вглубь острова и какая там сейчас обстановка. Не могли определить, каким берегом пойти: то ли западным пойти, то ли восточным. Дэндзю:ро: поплыл на лодке вдоль западного берега. А Риндзо: — вдоль восточного. Проплыв на утлом судне около 13 ри (50 км 941 м), Мацуда дальше не смог продвигаться из-за того, что ветер нагнал высокую волну. И вынужден он был остановиться на песчаном безлюдном берегу в местности под названием Атоятаннаэ.

Из-за поднявшейся волны он задержался на три дня и отправился в поселок рыбного промысла под названием Тоннаэ. Там был сторожевой пост и восемь домов аборигенов. Большой населенный пункт для этих мест. Он решил выбрать себе из местных жителей провожатых. Мацуда хотел выяснить, какая ситуация в глубине острова. Он собирался пойти в место под названием Борокотан. Местные жители его предупреждали, что в глубине острова живут ульта (люди сантан 山韃人), нивхи (сумэрэгуру スメグル), ороки (ороко-дзин ヲロコ人) и что они крайне опасны.

Тем не менее он на лодке покинул Тоннаэ и отправился в Томари-хо:. Там он увидел место ловли рыбы, склад рыбы и четыре дома аборигенов. Там тоже находился пост, Мацуда остановился на посту. Охранники следили за выловом сельди (нисин) и тихоокеанской трески (тара). Японцы, несущие службу на посту, сами не были в глубине острова.

Путешествуя, Мацуда делал зарисовки гор, жилищ, северных оленей (тонакай), собачьей упряжки, которая тянет вдоль берега лодку, собачьей упряжки с санями, похожими на нарты. А также он четко обозначил карту береговой линии с рекой, горами и поселением. Представляют интерес зарисовки могил двух русских, убитых русскими же. На рисунках представлены разные типы построек, лук, стрела, колчан, курительная трубка кисэру, музыкальный инструмент сямисэн, конусо-

образная матерчатая шляпа, лодка, портреты аборигенов, кормление собак, три собаки на привязи.

Мацуда описывает нравы, жизненный уклад и привычки местных жителей. Они отличались от тех айну, что жили на берегу в селениях, где располагались сторожевые посты японцев. В частности, нивхи (сумэрэгуру) использовали собак, а ороки (ороко) — северных оленей тонакай. Они использовали их для перевозки багажа и вещей. Северные олени по размеру были как японские лошади. Только вызывали страх своими рогами. Но когда они были накормлены, то вели себя спокойно и были безопасны. Нивхи, проживающие в глубине острова, использовали собак. В каждом доме их было от 20 до 40. Летом их использовали для того, чтобы тянуть вдоль берега лодки, а зимой — сани, или, как написал Мацуда, снежную повозку 雪車. Мацуда пытался сам управлять собаками, и отмечает, что для этого нужна тренировка. Каждый день весь пройденный путь он тщательно фиксировал и указывал, какое расстояние им было преодолено. Также он записывал, какие травы растут в той или иной местности. Он отмечал, что много леса, но хороших пород деревьев не так много. Также он фиксировал качество питьевой воды и указывал, где брал воду. В частности, в местности под названием Ванрай плохого качества была вода и в реке, и в водоемах, пытались даже копать колодец глубиной 5—6 сяку (151,5—181,8 см), но вода была красного цвета, и запах у нее был плохой. Поэтому не могли пить такую воду. Рис, приготовленный на такой воде, приобретал цвет чая и плохо пах. Словами этого не описать. А местные жители с малолетства пользуются этой водой, и не видно было, что от нее страдают. Продвигаясь все дальше на север, Мацуда убедился, что Сахалин является островом.

В 19-й день 6-й луны (12 июля 1808 г.) установился штиль, Мацуда перебрался через бухту и оказался в местечке под названием Накко. Отсюда до места, где проживают люди ульта (сантан), очень близко. Оставив лодку у берега, он пешком прошел до мыса Рака. И здесь он окончательно убедился, что Карафутто — это остров. Мацуда записал в своих «Рассказах»: отсюда начинается Великая Япония, считая это место границей японских владений. Он зарисовал это место: на горизонте гора, мыс, на котором виднеются хижины, пролив и море. После этого вернулся в Накко.

Мацуда отмечает, что с древности ульта (люди сантан) каждый год прибывали морем в Сирануси в южной части острова Сахалин, вели торг с айнами, проживавшими там, либо даже прибывали в Соя на Хоккайдо ради торговли с ними. Их маршрут пролегал из мест про-

живания ульта (народа сантан) в местечко Нотэто, а оттуда вдоль берега по морю в Сирануси. В том 1808 г. 10 человек айну на двух лодках пересекли море в Манчжурию и прибыли в место Дэрэн. Там они торговали через маньчжурского чиновника. Продали различные меха, а приобрели рис и чумизу.

Мацуда говорит, что этот остров называют Карафуто. Но этимология слова неизвестна. Никто из местных жителей не мог ответить ему на вопрос, почему так называли остров. Айну (夷人), живущие в удаленных районах, называют этот остров Сирунъайно, а ульта (люди сантан 山韃夷) называют Сирунмосири. Из этого явствует, заключает Мацуда, что название этого острова — Сирун. Далее Мацуда говорит о том, с древности дом Мацумаэ начал просвещать аборигенов, проживающих на островах, а аборигены этого острова прибывали морем в Соя и привозили хлопчатобумажные ткани, сапфиры (青玉 сэйгёку), курительные трубки, торговали мехами выдры, лисицы, енотовидных собак. А также они носили одежды ульта (народа сантан) и одеяния инородного производства. Смотря на эти одежды, чиновники японские и самураи стали их называть китайцами, то есть карабито 唐人, на диалекте Мацумаэ хито произносится как футо, иными словами — карафуто. Так и стали называть остров.

Далее Мацуда подробно описывает одежду и быт аборигенов.

На острове, пишет Мацуда, еще не обнаружили гор с золотоносными жилами, из которых можно было бы добывать золото. Также нет гор, в которых можно было добывать серу (硫黄 ио:). От Сирануси до Сияуэни много в море обитает крабов. Они отличаются от тех, что водятся на основной части страны, клешни гораздо длиннее. Размером 1 сяку 5—6 сун (45,45—48,48 см). Размером с большой круглый поднос. Мацуда с аппетитом ел таких крабов, по вкусу они отличаются от тех, что водятся у берегов Японии. От моря вглубь острова много комаров. Однако досаждают они только в дневное время суток, ночью их нет. Много ворон, даже где нет жилищ людских, их можно встретить. Воробы еще не перебравшись на этот остров. Во всяком случае, Мацуда их не заметил. Он видел, как ранней осенью на перелете с Севера прилетают дикие гуси, а весной возвращаются через Сахалин в северные земли. Он слышал, что в местности Тотэ в глубине острова они гнездятся летом и выводят птенцов. Уток много в местности Нотэто и летом, и зимой, здесь же они выводят утят. Очень много было слепней. Есть насекомые, которых нет, по его словам, на основной территории Японии. В глубине острова водится много диких медведей. Мацуда, когда останавливался во временной избушке типа шалаша на берегу моря, часто видел рядом с шалашом бродящих медведей.

По словам Мацуда, в последние годы вассалы (кэрай) дома Мацу-маэ с экспедицией бывали в глубине острова, они доходили до Порукотан. Дальше никто из японцев никогда не был. Ныне же впервые, как он пишет, с сотворения мира, Мацуда достиг этих мест. Никто из аборигенов в этих местах никогда до этого не видел японцев.

Есть любопытная запись от 17-го дня 5-й луны (10 июня 1808 г.). Мацуда записал слова японца, который сопровождал его, когда они плыли вдоль берега по воде, полностью заполненной сельдью: «Жалко. Пересекаешь на лодке этот косяк сельди — и такое ощущение, как будто ступаешь по золотым монетам кобан». Этим же днем помечена еще одна интересная запись. Когда пятеро русских (на языке айну, нутя) пришли откуда-то из глубины острова в местечко под названием Мосирия, то у них вспыхнула драка. Двоих застрелил (ути-короси) их приятель, потом он сам себе привязал к шее камень веревкой, прыгнул в воду и умер. Тела двух убитых похоронили в Мосирия. И сейчас стоят на месте захоронения как памятные знаки столбы (на рисунке две в форме буквы «П» покосившиеся деревянные ворота одни за другими). Из двух оставшихся русских — один в качестве компенсации за учиненный нивхами вред привел к себе от них женщину. Поселился в месте под названием Усиёро. На следующий год из внутренних районов пришли нивхи, убили его копьем и забрали с собой женщину. Оставшегося одного русского звали Иваном (Ивано イワノ). Как-то пошел в место под названием Тоннай. На обратном пути он в Воцутиси был убит, говорят, нивхами. Этот рассказ Мацуда слышал от Тоёцутото и других айну (夷人), живших в Мосирия. Это было лет 17—18 тому назад. Далее идет описание похорон у представителей разных народов.

Лодки делали айну из сосны пятиигольчатой (гоё: мацу 五葉松). Использовали только деревянные гвозди. Трудно в нее садиться при волне или ветре. На воде становится не очень устойчивой. Для передвижения на лодке использовали ездовых собак, которые тянули лодку, передвигаясь по берегу. А зимой этих же собак использовали, запрягая в нарты. Наконец, Мацуда вернулся в Сирануси, где японцы расположили для охраны небольшой гарнизон. А оттуда вместе с Мамия Риндзо: на лодке вернулись на Хоккайдо в Соя в 20-й день дополнительной 6-й луны (13 июля 1808 г.). Там они обнаружили, что приняты дополнительные меры безопасности, усилен гарнизон. Караульные следили постоянно за передвижением судов на море. Это все было предпринято из-за того, что русское судно под командованием Николая Александровича Хвостова (1776—1809) и Гавриила Ивановича Давыдова (1784?—1809) недавно побывало в этих местах.

По прибытии Мацуда подробно доложил о результатах экспедиции на остров Сахалин. Потом он изложил все в письменной форме. Отчет же Мамия Риндзо был признан недостаточным, и ему был отдан приказ еще раз обследовать остров Сахалин несколько позже. Мацуда же из Соя отправился в Мацумаэ. Здесь ему было предложено представить в схемах, картах места, которые он посетил. Вместе с вышестоящим начальством, отчетом и схемами-рисунками в 22-й день 9-й луны (10 ноября 1808 г.) отправился в Эдо из Мацумаэ. Прибыл в Эдо в 19-й день 10-й луны. Начерченные им карты и отчет просмотрели высшие чины военного правительства (го-ро:дзю: 御老中 и вакадосиёри 若年寄). В 27-й день 12-й луны (6 декабря 1808 г.) его усилия в установлении границы с иноземцами на острове Карафуто были отмечены: Мацуда получил в качестве вознаграждения 10 золотых рё:.

Четвертая тетрадь

В четвертой тетради описывается о служебной командировке на остров Сахалин в место под названием Кусюнкотан в бухте Анива. На Мацуда была возложена обязанность контроля за торговлей ульта (людьми сантан 山韃人), сопровождая их в морских поездках на материк.

В 22-й день 2-й луны 6-м года эры Бунка (6 апреля 1809 г.) Мацуда получил новое назначение и отбыл из Эдо. По пути он совершил паломничество в святилище Никко: То:сё:гу:, где похоронен основатель династии сёгунов из дома Токугава. В 18-й день 3-й луны (2 мая 1809 г.) прибыл в Мацумаэ на острове Хоккайдо. В 17-й день 4-й луны (30 мая 1809 г.) отправился на судне на остров Карафуто. В 19-й день той же луны (1 июня) вошли в гавань Соя на северной оконечности острова Хоккайдо. Погода была неблагоприятной, и пробыли в Соя до 28-го дня (10 июня). А 29-го дня той же луны (11 июня) направились в Кюсюнкотан. Там несли службу самураи из клана Цугару. Недавно здесь побывало иноземное судно (то есть Хвостов и Давыдов), и взяли в плен самураев, несших службу. Теперь же сделано крепостное укрепление, на стенах которого клан Цугару разместил пушки на тот случай, если опять здесь появится иноземный корабль. Во всех местах предполагаемой высадки моряков с русского корабля размещены гарнизоны. Из Кусюнкотан Мацуда направился в Сирануси.

Прибыв в Сирануси, Мацуда занялся проблемами торговли между аборигенами. Ульта издавна приезжали в Сирануси и привозили, помимо хлопчатобумажных тканей, перья орла и сапфиры (сэйгёку 青玉), а также повседневные вещи для айну (夷人). Айну, проживавшие на

Сахалине, по установившейся традиции продавали айну в Соя на Хоккайдо меха. Со времени, как пишет Мацуда, когда айну с обоих островов попали под управление клана Мацумаэ, у них рос долг из-за торговли с ульта. Последние каждый год, появляясь в Сирануси, требовали возвращения долга у айну, а у них не было возможности погасить долг. Ульта стали настойчиво требовать погасить долги, перешли к противоправным действиям. Каждый год стали возникать ссоры, беспорядки. И если все оставить как есть и ничего не предпринимать, считал Мацуда, то все это в ближайшем будущем может привести к массовым беспорядкам. Мацуда в письменной форме изложил способ урегулирования проблемы. Он предложил, когда придут ульта, организовать встречу тех, кто дал в долг, тех, кто взял в долг, и свидетелей этих сделок. Уточнить размер долгов. Заставить айну вернуть своими силами ту часть, которую они в состоянии погасить, оставшуюся часть оплатят японские чиновники по статье расходов военного правительства. В качестве замены письменной расписки, свидетельствующей о получении остатка долга, у каждого аборигена из племени ульта возьмут отпечаток руки на бумаге с написанием на ней имени каждого из них. После того, как вернут эти земли под управление клана Мацумаэ, передать чиновникам Мацумаэ коробку, в которой будут храниться эти расписки.

Очень трудно было установить размеры долгов, потому что письменно они не фиксировались из-за безграмотности аборигенов. Каждый из них полагался только на свою память. И особенно все запутывалось, когда возвращался долг частями, а одна из сторон не могла (или не хотела) вспомнить факта существования какой-то части долга. Поэтому и надо было сделать очную ставку в присутствии свидетелей. Присутствующие переводчики письменно все фиксировали на бумаге, чтобы в дальнейшем избежать ошибок. Очень сложная была проблема, потому что ни одна из сторон не имела явных доказательств. И бывало так, что с появлением ульта айну разбегались, прятались в горах до тех пор, пока те не отплывали на своих лодках. Бывало так, что раздосадованные ульта в отсутствие айну входили в их жилища, забирали в счет долга домашнюю утварь или то, что имело хоть какую-то стоимость. Конфликты доходили до применения лука, стрел и холодного оружия.

Мацуда отмечает, что в 6-ю луну 6-го года эры Бунка (6-я луна с 13 июля по 10 августа 1809 г.) был издан указ, провозглашавший, что отныне остров Карафуто следует называть «местом северных эдзо» (кита эдзоти 北蝦夷地). С наступлением осени и предстоящими холодами служилые люди дома Цугару стали спешно готовиться

к отплытию и возвращению домой. До этого года никто из чиновников-японцев не оставался на острове. В качестве эксперимента в 1809 г. остались перезимовать семь человек из низкоранговых самураев от клана Цугару. А также остались Мацуда Дэндзю:ро: и еще пять человек, представляющих чиновников военного правительства. Зимой они находились в Сирануси. Мацуда, живя на острове Сахалин в зимнее время, на своем опыте смог убедиться, насколько незаменимы были собаки для аборигенов. мех собак хорошо согревал и был гораздо практичнее меха других животных. Ездовые собаки зимой с большой скоростью тянули санки, летом — лодки. Он приводит подробные описания зимнего жилища айну, которое находилось, как правило, на некотором удалении от морского берега. Новый год Мацуда встречал в Кусюнкотан в летней хижине. Это был неприятный опыт. Неописуемый был холод. И хотя он взял с собой жаровню, невозможно было уснуть. К утру внутренняя часть хижины вся покрылась белым инеем. В зимних жилищах было неудобно, без движений и прогулок на воздухе ухудшалось самочувствие, болела голова.

В этом году (Бунка 5-й год — 1808 г.) Мамия Риндзо по приказу бакуфу обследовал весной остров, в 9-ю луну (с 20 октября по 17 ноября 1808 г.) вернулся в Сирануси. Он отправился морем в Соя на острове Хоккайдо, но уже было так холодно, что из-за ледовой обстановки сопровождающие его люди не смогли вернуться в Сирануси. Только весной в 3-ю луну следующего года (с 15 апреля по 13 мая 1809 г.) они вернулись и сообщили Мацуда, что Мамия благополучно добрался до Мацумаэ.

Мацуда встретил Новый год в Кусюнкотан, пробыл там пять дней, а потом на собаках вернулся в Сирануси. По мнению Мацуда, зима на Сахалине более суровая, чем на Итуруп, относящемся к восточным землям эдзо, где он уже зимовал. Прибрежные воды сковывает льдом. В селении под названием Тонкэйкэси, что в 50 ри (196 км 350 м) от Сирануси по суше, на берег вынесло кита. Айну разделили мясо, сами его ели и собак кормили. Видимо, мясо было уже несвежим. Три человека отравились мясом и умерли, около 30 собак погибло. Это время от времени происходит, пишет Мацуда. На восточном берегу селения Кусюнкотан ловят креветок. Но они в отличие от японских креветок, по мнению Мацуда, твердые и безвкусные. В селении Кусюнкотан много слепней и комаров. Слепни досаждают только в светлое время суток. А в Сирануси слепней нет. От Сирануси до Кусюнкотан летом в море очень много китов. Каждое лето на берег прибывает около трех-пяти погибших китов.

В ожидании нападения русских японцы объявили айну правила поведения в случае появления иноземного, иными словами, русского, судна. В частности, предписывалось незамедлительно докладывать японцам, как только увидят в море приближающееся иноземное судно. Если паче чаяния иноземцы высадутся на сушу, то ни в коем случае не проявлять к ним чувства симпатии и не откликаться на их обходительное поведение. Всякое проявление симпатии к русским будет считаться тяжким преступлением. Отныне, объявлялось, айну должны неукоснительно соблюдать эти правила поведения. Предписывалось между собой жить в дружбе, не браниться и не ссориться, не делать долгов. От мала до велика должны соблюдать эти правила. Старые долги перед людьми ульта надо погасить и не создавать ни в коем случае новых. Если из-за смерти мужа или жены человек становится одиноким, если у малых детей умирает отец-кормилец, если у престарелых людей нет детей, которые могли бы им помочь, а также если есть люди, которые не имеют пропитания из-за продолжительной болезни, следует сообщить об этом японским чиновникам, чтобы получить в качестве вспомоществования рис.

Мацуда, решая проблемы накопившихся со старых времен долгов айну перед ульта, в 10-й день 8-й луны (8 сентября 1810 г.) отправился из Сирануси на Сахалине в Соя на Хоккайдо. Когда они отплыли около 7 ри (27 км 489 м), северный ветер резко сменился на восточный, пошел дождь, поднялись высокие волны. У небольшого суденышка образовалась течь. С трудом они добрались до Соя. В 16-й день 9-й луны (14 октября 1810 г.) Мацуда прибыл в Мацумаэ. Ему передали приказ перезимовать в Мацумаэ, и там он продолжил службу.

Наступил Новый 8-й год эры Бунка (1811 г.). В 20-й день 2-й дополнительной луны (14 марта 1811 г.) он отправился из Мацумаэ с инспекцией по Хоккайдо. В 27-й день 3-й луны (19 мая 1811 г.) прибыл в Соя. В 7-й день 4-й луны (28 мая 1811 г.) сел на судно и прибыл в Сирануси на Сахалине. Таким образом, он продолжил нести службу на Сахалине. Вечером 10-го дня 5-й луны (30 июня 1811 г.) прибыла смена гарнизона от клана Цугару, несущего охрану острова Сахалин. Предпринимались всевозможные меры для отражения возможного вторжения иноземных кораблей. В 9-й день 5-й луны (29 июня 1811) пришло сообщение с острова Итуруп, что в открытом море в местечке Атоия появилось российское судно. Оно вошло в порт. 11—12 человек из членов экипажа высадились на берег. Пока собирались с силами, они вернулись на судно и ушли в сторону острова Уруп. Об этом

сразу же доложили в Мацумаэ. Оттуда разослали предупреждения во все гарнизоны с требованием предпринять дополнительные меры предосторожности. На Сахалине провели учебные стрельбы и тренировки личного состава. В 26-й день 5-й луны (16 июля 1811 г.) пришло сообщение, что высадившихся на шлюпке с иноземного корабля на остров Кунашир восьмерых членов экипажа взяли в плен и препроводили их в Мацумаэ. В связи с этим инцидентом потребовали от японских гарнизонов усилить бдительность.

Мацуда в день кайдзицу 晦日 (последний день) 7-й луны (17 сентября 1811 г.) на судне отправился из Сирануси и в тот же день без происшествий прибыл в Соя. В 18-й день 9-й луны (3 ноября 1811 г.) прибыл в Мацумаэ. Отчитался перед вышестоящим начальством. В 28-й день 10-й луны (13 декабря 1811 г.) на судне водоизмещением 250 коку отправились из Мацумаэ в Цугару, а далее по суше прибыл в Эдо в 24-й день 11-й луны (8 января 1812 г.).

Пятая тетрадь

Пятая тетрадь начинается с записи, что Мацуда вернулся в Эдо в 24-й день 11-й луны 8-года эры Бунка (8 января 1812 г.). Каждый день ходил на службу, связанную с управлением землями эдзо. В 9-й день 3-й луны 9-го года эры Бунка (20 апреля) вновь отправился из Эдо все тем же маршрутом в северные земли эдзо. В Цугару он прибыл в 1-й день 4-й луны (11 мая). В 4-й день той же луны (14 мая) отправился на судне из Цугару и тем же днем прибыл в Мацумаэ на Сахалине. Оттуда он был отправлен в Соя, куда прибыл в 7-й день 5-й луны (15 июня). На этот раз он занимался вопросами перевозки на судах груза, а также торговли с аборигенами, погашения долгов и вопросами обороны и оборонительных сооружений. Поэтому он все время ездил то в Сирануси, то в Кусюнкотан, то в Соя. Мацуда столкнулся с такой проблемой, что по мере того, как стали гаситься старые долги, все больше ульта стали приходить на суденышках к айну, желая получить по долгам. Так, Мацуда приводит следующие статистические данные:

В 6-м году эры Бунка (1809 г.) прибыло три лодки, 27 человек.

В 7-м году эры Бунка (1810 г.) прибыло семь лодок, 60 человек.

В 8-м году эры Бунка (1811 г.) прибыло пять лодок, 38 человек.

В 9-м году эры Бунка (1812 г.) прибыло 5 лодок, 40 человек.

Итого: 20 лодок, 158 человек.

По расчетам Мацуда, айну, проживавшие в южной части Сахалина, задолжали ульта в переводе на соболиные меха 2 975 шкурок,

айну из северной части Хоккайдо (а точнее, проживавшие вокруг Соя) — 2 541 соболиных шкур. В общей сложности долг исчислялся в 5 546 соболиных шкур. Из них айну в счет долга смогли отдать 499 шкур. Остальные 5 047 соболиных шкур брало обязательство погасить военное правительство. В пересчете соболиного меха на шкурки выдры — 2523,5 штук. В пересчете на деньги — свыше 131 золотых монет рё:. Айну, по словам Мацуда, были чрезвычайно благодарны японским чиновникам за то, что им помогли рассчитаться с долгами. Раньше, когда, по словам Мацуда, эти земли находились под управлением клана Мацумаэ, время от времени в счет погашения долга уводили кого-нибудь из айну в услужение и на работы к племени ульта. Теперь же они больше смогут сосредоточиться на вылове рыбы, что выгодно было и японцам. С этого времени были введены соотношения обмена шкурки одного зверя на шкурки другого зверя, риса, сакэ, табака и других товаров. В зависимости от местности эти соотношения менялись: так, на Сахалине или в землях северных эдзо восемь сё 升 (1 сё = 1,8 литра, 8 сё = 14,4 л) риса обменивалось на четыре шкурки соболя. Это, как представляется, вносило некоторую упорядоченность, но, естественно, такое соотношение при обмене было выгодно японской стороне.

Мацуда описывает содержание под арестом захваченных в плен русских во главе с Головинным Василием Михайловичем (1776—1831) на острове Кунашир. Потом Петр Иванович Рикорд (1776—1855), сообщая Мацуда, передал японской стороне уведомление, что действия Хвостова и Давыдова не были санкционированы российским правительством, что они действовали самовольно и по возвращении на родину были наказаны. Захваченные же на острове Кунашир русские моряки просто хотели доставить на корабль свежей воды и дрова. Убедившись в правдивости сведений, захваченных русских вернули на российский корабль. В рукописи представлены рисунки захваченных русских моряков, их головные уборы, формы одежды, сабли Головина, русского корабля, карты и схемы содержания пленных русских и место стоянки российского корабля. Мацуда вернулся в Эдо 13-го дня 6-й луны 11-го года эры Бунка (29 июля 1814 г.).

Шестая тетрадь

Шестая тетрадь охватывает деятельность Мацуда в Эсаси на острове Хоккайдо. Повествование начинается с того, что Мацуда с 12-го года эры Бунка (1815 г.) ежедневно ходил на службу в Эдо. 27-го дня 3-й луны 14-го года эры Бунка (12 мая 1817 г.) Мацуда

вместе с другими чиновниками выехал в земли эдзо. В Мацумаэ он получил назначение в Эсаси на острове Хоккайдо, где его предшественник серьезно заболел и не мог исполнять служебных обязанностей. В 8-й день 10-й луны (16 ноября 1817 г.) Мацуда выехал из Мацумаэ и прибыл в Эсаси 10-го дня той же луны (18 ноября). По прибытии он встретился со служащими, провел ревизию, убедился, сколько денег и риса состоит на хранении. После осмотра города провел смотр гарнизону, провел учение войскам, убедился, что подчиненные самураи хорошо могут стрелять из артиллерийских орудий. В 15-й день 10-й луны (23 ноября) в Эсаси с проверкой прибыл непосредственный начальник Мацуда из Мацумаэ. Он осмотрел город, поговорил с местными чиновниками, посетил все оптовые склады, постоянные дворы и места увеселения. После ревизии начальник отбыл в Мацумаэ в 18-й день 10-й луны (26 ноября). Мацуда перезимовал в Эсаси. Следующий 15-й год эры Бунка (1818 г.) озаглавлен тем, что был изменен девиз правления на Бунсэй (文政). Надо сказать, что Эсаси был одним из трех важных стратегических пунктов владений клана Мацумаэ: Мацумаэ, Хакодате и Эсаси. Все эти населенные пункты находятся на берегу моря. В Эсаси на тот момент насчитывалось 1 126 домов, а население составляло 3 489 человек (в рукописи написано мужчин и женщин 3 489 чел.). Кроме того, в городе было 4 буддистских храма и синтоистское святилище. Каждый год в 15-й день 8-й луны проводился фестиваль с участием синтоистских священнослужителей и проносом по городу священного ковчега (микоси 神輿).

Большое внимание Мацуда уделял вылову сельди, которая составляла основной источник доходов местных жителей. И даже когда не собирали больших урожаев с полей, всегда выручала ловля рыбы, и прежде всего сельди. Весной, когда косяки сельди появлялись у берега, цвет морской воды резко изменял окраску. И сразу же рыбацкие суденышки с сетями выходили в море. В среднем выходило в море свыше 3 000 рыбацких лодок. На проданную сельдь местные жители покупали рис, соль, табак, сакэ, хлопчатобумажные изделия и необходимые в хозяйстве мелочи, которые поставлялись с основной территории Японии. Кроме того, сушеную сельдь на суденышках водоизмещением 100—200 коку свозили в Эсаси из ближайших западных земель эдзо (西蝦夷地) для перепродажи. Как подчеркивает Мацуда, не будет преувеличением сказать, что сельдь для местных жителей играет ту же роль, что и рис на основной части Японии. Он отмечает, что для обозначения сельди у местных жителей есть семь названий. Благодаря рыбному промыслу Эсаси стал процветать, а

благополучие привлекло сюда воров и грабителей, криминальная обстановка несколько ухушилась.

Мацуда особое внимание в рукописи уделил контролю за сбором и реализацией грибов сиитакэ. Одной из трудностей сбора грибов сиитакэ в горах являлось то обстоятельство, что они особенно хорошо растут весной в 3-ю луну. А в это время почти все заняты на ловле сельди. В административном подчинении к городу Эсаси находились 24 деревни, в которых был возведен 2 071 дом, а население составляло 7 381 «мужчин и женщин». Кроме того, на территории этих деревень было воздвигнуто 6 буддийских храмов и 2 синтоистских святилища. Если присовокупить дома и население самого Эсаси, то на управляемой Мацуда территории было 3 197 домов, 10 870 чел., кроме того, 19 буддийских храмов с 79-ю священнослужителями и 3 синтоистских святилища с 18-ю жрецами. Мацуда приводит данные на 1818 год.

В 21-й день 9-й луны 2-го года эры Бунсэй (8 ноября 1819 г.) Мацуда оставил службу в Эсаси и отправился в Эдо, куда прибыл в 16-й день 10-й луны (3 декабря).

Седьмая тетрадь

Седьмая тетрадь описывает служебную деятельность Мацуда в Хакодатэ. По возвращении в столицу в середине 10-й луны 2-го года эры Бунсэй (1819 г.) он продолжил службу в аппарате военного правительства. В 25-й день 9-й луны 3-го года эры Бунсэй (31 октября 1820 г.) он получил назначение в Мацумаэ и отправился из Эдо. Он много ездил по землям эдзо, выполняя различные поручения. По делам службы был и в Соя, и в Хакодатэ, и в Сирануси, и в Кусюнкотан. Им было установлено, что представителями племени ульта велась небольшая торговля между аборигенами в местах неподконтрольных японским чиновникам, помимо Сирануси, установленного пункта торговли. Были отданы распоряжения пресечь неподконтрольную японцам торговлю. Также Мацуда на основании рапорта местных чиновников и должной после этого перепроверки отдал распоряжение оказать материальную помощь рисом калекам, утратившим конечности, престарелым людям и малолетним детям, оставшимся без попечения родителей. Частые разъезды были связаны с проверкой и контролем за торговлей, соблюдением правил ее ведения. Он выезжал несколько раз на северную оконечность Хоккайдо, в район Соя, для того чтобы на месте убедиться, в каком состоянии находится торговля с местными жителями. Хотя в основном «Рассказы», написанные Мацуда, пред-

ставляют собой сухой отчет, но нередко он сочиняет по тому или иному случаю стихи. Дэндзю:ро:, провожая своих сослуживцев в 20-й день 8-й луны 4-го года Бунсэй (16 сентября 1821 г.), отправился с ними из Соя, и в местечке Бацукаи они остановились на короткий отдых на постоялом дворе. При прощании растроганный Мацуда сочинил стихотворение:

Проводы,
Горечь расставания.
Роса на рукаве.

送別の
情や残る
袖の露³

Из объяснений караульного местного гарнизона Мацуда узнал, что бездомные собаки и ночью, и днем выходят на охоту на домашних собак, нападают стаей на них и съедают. На него это произвело тягостное впечатление после расставания с сослуживцами. И он пишет стихотворение.

Бездомные собаки
Каждый день выходят на охоту
И загрызают домашних собак.
Страшно!
Селение Бацукаи.

野犬めが昼夜に出て飼犬を
食うぞおそろしバツカイの里⁴

На следующий день Мацуда покинул Бацукаи и примерно через 7 ри (27 км 489 м) прибыл в малолюдное поселение на песчаном берегу моря Вацукасиякунай. Дикое место, где недавно медведь загрыз одного из караульных клана Намбу.

Вечером 15-го дня 1-й луны 5-года Бунсэй (6 февраля 1822 г.) пришло официальное сообщение, что все земли айну по приказу сёгуна вернули под управление клана Мацумаэ, было дано указание, что торговля с аборигенами продолжится по прежде установленным правилам. Мацуда получил новое назначение с повышением в столице 27-го дня 11-й луны 5-года Бунсэй (8 января 1823 г.). Итак, он прослужил 24 года в ведомстве, отвечающем за управление земель эдзо, с 11-го года эры Кансэй (1799 г.) до 5-го года эры Бунсэй (1822 г.). 19 лет Мацуда непосредственно нес непростую службу собственно в землях эдзо. Много ему пришлось испытать, но благодаря природному здоровью и осмотрительности он серьезно не болел и выдержал все испытания. Весь опыт в надежде, что он пригодится потомкам, письменно закрепил в своих «Рассказах», снабдив их схемами и рисунками, и подписался монограммой (као: 花押).

В 1822 г. земли эдзо военное правительство вернуло под управление клана Мацумаэ. А Мацуда получил новое назначение с повышением в Эдо в знак его заслуг за 24-летнюю беспорочную службу. «Рассказы о северных эдзо» содержат богатый иллюстративный материал, который более наглядно и точно передает жизнь и быт местных народов, населяющих Сахалин, южные острова Курильской гряды и Хоккайдо, чем пространные объяснения.

Дневник Мацуда Дэндзю:ро: содержит ценную информацию, которая позволяет восстановить с большей точностью освоение японцами северных островов, заселенными айну и другими малыми народами. Иллюстративный и описательный материал дает нам возможность наглядно представить этнографические детали исчезнувшей культуры малых народов. Перевод дневника на русский язык и введение его в научный оборот даст исследователям возможность сопоставить его с другими источниками. А пока на суд читателей выносится краткий пересказ основных событий, описанных Мацуда.

Примечания

¹ Мацуда Дэндзю:ро: 松田伝十郎. Хокуидан (北夷談 = Рассказы о северных эдзо) // Нихон сёмин сэйкацу сирё: сю:сэй (日本庶民生活史料集成 = Собрание исторических материалов о жизни простого народа Японии): В 10 т. Т. 4. Токио, 1969. С. 77—175.

² Там же. С. 101.

³ Там же. С. 167.

⁴ Там же.

Японское тело: к вопросу о приличиях

А. Н. Мещеряков

(РГГУ)

Первые европейцы (в основном миссионеры) проникают в Японию в середине XVI века. Однако менее чем через столетие они были изгнаны, ибо власти увидели в их проповеди подрывную деятельность — миссионеры учили, что власть духовная важнее власти светской. Военное правительство (сёгунат Токугава, 1603—1867) объявило Японию «закрытой страной», въезд и выезд были строжайше запрещены. Исключение сделали только для Ост-Индской голландской компании, обосновавшейся на крошечном островке Дэсима возле Нагасаки. При этом количество кораблей, которые разрешалось посылать голландцам, было крайне ограниченным. «Второе пришествие» европейцев датируется серединой XIX века. И это были уже не только миссионеры, но и торговцы, моряки, дипломаты, промышленники, военные, что, однако, не отменяет их конфессиональной принадлежности и вытекающей из нее христианской картины мира.

Между первым и вторым «пришествиями» прошло достаточно много времени, жизнь в Европе сильно изменилась, но культурные шоки, которые испытывали европейцы при столкновении с японской культурой, остались прежними. Характеризуя японцев — в отличие от столь многих других «азиатов» — как народ образованный, организованный, чистоплотный, воспитанный и трудолюбивый, они по-прежнему продолжали возмущаться тем, что японцы совершенно не стесняются своей наготы, а их отношения между полами отличаются полной «безнравственностью». Японские крестьяне и ремесленники работали полуобнаженными, матери кормили младенцев грудью прямо на улице, японцы купались в совместных общественных банях, публичные дома процветали, «порнографические» гравюры продавались на каждом углу, элита практиковала полигамию.

Действительно, традиционная Япония (как и вся дальневосточная культура конфуцианского ареала) никогда не знала такого ригор-

ристичного отношения к телу и ко всем проявлениям телесного, как то было в христианских странах. Высказывание папы Григория Великого «Тело есть отвратительное вместилище души» не могло быть порождено на Дальнем Востоке.

Истязание, самобичевание и наказание «греховной» плоти в Японии принято не было. Дальневосточная культура не создала ничего подобного образу страдающего распятого Христа. Люди не желали обрести и не искали на своем теле стигматов. Японская официальная (конфуцианская) культура осуждала любовь как слепую страсть, но подконтрольный сознанию секс такого возмущения не вызывал. Брак не освящался церковью, не считался таинством, связь с куртизанкой не считалась зазорной, что вызывало жестокую критику европейцев. Наряду с другими культурными «нестыковками» специфически христианское представление о теле как источнике греховности создавало непреодолимые препятствия для сколько-нибудь широкого распространения христианства в Японии даже тогда, когда в стране реально существовала свобода вероисповедания.

Европейцы упрекали японцев в «бесстыдстве», однако так ли «ужасно» обстояли дела в действительности? На самом деле на экспозицию обнаженного тела и его изображение существовали серьезные ограничения и в самой Японии. Европейцы сурово осуждали японцев за телесную нестеснительность, но следует иметь в виду, что чем выше был статус человека, тем меньшая часть его тела подвергалась экспозиции — представителя элиты никогда нельзя было увидеть обнаженным. Те же занятия, для которых требовалось раздеваться, котиrowались в Японии невысоко. Это касается, прежде всего, крестьян и городских низов. Представителям социальной группы «неприкасаемых» (хинин — букв. «не-человек») запрещалось законом носить длинное кимоно ниже колен. Замечательный писатель Ихара Сайкаку (1642—1693), яркий представитель «низовой» городской культуры, с осуждением отзывался о борцах сумо: «Люди основательные развлечения ради... занимаются каллиграфией или рисованием, увлекаются чайной церемонией, игрою в ножной мяч, стрельбой из лука или пением... Все это вполне достойные занятия. А что хорошего в развлечении, при котором надобно раздеться до гола да еще всякий раз подвергать опасности свое здоровье? Право же, смотреть противно!»¹

В отличие от простолюдинов, представители высших социальных страт избегали посещения общественных бань. Однако в отличие от Европы, где баня считалась рассадником разврата,

в Японии это происходило по другим соображениям: баня лишала одежды, то есть статуса. Самураю не рекомендовалось мыться в бане потому, что он должен был на какое-то время остаться без меча — главного атрибута военного сословия. Меч был наделен для самурая таким же огромным смыслом, что и нательный крестик для христиан.

На средневековых рисунках и гравюрах мы можем видеть обнаженных детей, неудачников, которые проигрались в азартные игры, грешников в аду — то есть лиц, потерявших (или еще не обретших) социальный статус. То же самое относится и к преступникам: их допрашивали, пытали и казнили полуобнаженными. На кожу преступников наносились татуировки, свидетельствующие об их злодеяниях и «ходках». Цветные татуировки, которые зачастую покрывали весьма значительную часть кожного покрова, были достаточно широко распространены среди городских низов, но они запрещались самураям. Таким образом, критику европейцами «японцев» на самом деле следовало бы расценивать как «адресную», но для них слишком часто все японцы были на одно лицо.

Боязнь сексуального осквернения также никогда не носила в Японии маниакального характера, свойственного Европе. Христианство решительно табуировало наготу. До такой степени, что это вызывало неприкрытое удивление японцев. Потерпевшие кораблекрушение у российских берегов японские моряки, которых миссия Н. П. Резанова возвратила на родину в 1804 г., отмечали, что в жару «на [российском] корабле всякий обливался водой два-три раза в день. Русские при любой жаре донага не раздевались и, даже обливаясь водой, оставались в однослойной одежде»².

В христианской Европе запрещалось, естественно, и изображение полового акта — недостижимым идеалом считалось непорочное зачатие. Японские же «безбожники» высмеивали последователей христианства на том основании, что они поклоняются Христу, у которого не было отца, т. е. он является социально ущербным маргиналом. «[Христиане] говорят об Иосифе и Санта Марии, что они всю жизнь были добродетельны и не жили вместе, но стали отцом и матерью — родился Иисус Христос. И это они почитают за высшее добро. Случается, что муж и жена не живут вместе, но нормой для всех людей является совместная жизнь. Тот, кто поступает по-другому, творит зло»³.

Средневековая японская городская культура имела мощную чувственную составляющую, которая реализовывалась, в частности, в разветвленной сети разрешенных властью публичных домов. Ши-

рочайшее распространение имели и цветные гравюры (укиёэ), изображавшие проституток и их клиентов в самых нескромных позах. Эти гравюры назывались «сюнга» — «весенние картинки».

Название «сюнга» обусловлено тем, что традиционный для Дальнего Востока новый год символизировал наступление весны. В первый день нового года люди дарили друг другу календари с «нескромными» картинками, что, разумеется, было связано с культом плодородия⁴. Однако постепенно гравюры сюнга утрачивали свои культовые значения и стали превращаться в «эротику». При этом на «весенних картинках» практически никогда не изображался половой акт между супругами. Семья предназначалась совсем для другого.

Сюнга предназначались не для публичного («музейного») любования, а для индивидуального потребления — в качестве учебника (известно, что сюнга входили в состав приданого), для возбуждения желания и, возможно, в качестве вспомогательного средства для рукоблудия. Эти нескромные картинки не имели статуса «настоящей» живописи и никогда не украшали дом — в «красном углу» японского дома вешались пейзажные свитки или же каллиграфия. Начиная с 1722 года правительство неоднократно запрещало нескромные картинки, но как-то непоследовательно и вяло, так что в действительности они имели широчайшее бытование.

При этом главным мотивом запрета служило не нарушение художниками «моральных норм», а требование вести экономный и скромный образ жизни. Сексуальная жизнь воспринималась как атрибут жизни «нормальной», как частное проявление творительных потенций Природы и Неба, как реализация мужского и женского природных начал — Ян и Инь. Инвективы правительства против проституток не подразумевали «запрета на профессию» — регламентациям и осуждению подвергались их «роскошные» одеяния и украшения. И в этом отношении проститутки мало чем отличались от остального населения Японии, которое подпадало под те же самые ограничения. Запрет на употребление красного цвета в цветных гравюрах (1792 г.) следует понимать в русле этих же самых ограничений. Государство предписывало японцам жить в мире приглушенных тонов.

Связь между цветом и половым влечением не придумана автором статьи — любовь к чувственным удовольствиям определялась в японском языке как «*иро гономи*» — «любовь к цвету». Яркость же расценивалась как вызов одной из основных официальных установок — установки на экономность, которая в результате распространялась и на цвет.

Несмотря на то что объектом изображения сюнга был половой акт, на этих гравюрах далеко не всегда можно встретить полностью обнаженное тело. Даже при изображении самых страстных мгновений свиданий мужское тело обычно не обнажается полностью (и это при том, что гипертрофированное изображение половых органов считалось вполне «нормальным»). На покрывающей спину мужчины одежде можно часто увидеть родовой герб, временами мы наблюдаем любовника даже с заткнутым за пояс кинжалом или даже мечом, которые указывали на самурайский статус его обладателя. Распространенная в литературе трактовка меча как фаллического знака не представляется основательной, поскольку этот меч всегда находится в ножнах и своим острием направлен в другую от женщины сторону; кроме того, меч и фаллос обладали в японской культуре совершенно различной статусной значимостью, так что их уравнивание было для самурая делом невозможным. Японцев заботил прежде всего социальный статус — будь то пир, баня или публичный дом.

Критика европейцами «весенних картинок» вызывала у японцев полное непонимание. Еще во второй половине XIX века, когда в стране стало значительно больше иностранцев, многие японцы не находили в них ничего предосудительного. Показывая русским путешественникам «нескромные» картинки и предметы в присутствии японской девушки, чем те были немало смущены, антиквар утверждал: «Для европейцев оно не совсем понятно... и это оттого, что европейцы, извините меня за откровенность, всегда подкладывают под подобные вещи какой-то особенный непристойный смысл, которого мы... не допускаем... Для нас это есть священная эмблема жизни, воплощение всего сущного, мужское и женское начало, или, говоря философски, — элемент активного и пассивного, действующего и страдательного»⁵.

В то же самое время в Японии отсутствовало изображение обнаженного тела как такового, вне связи с половым актом, общественной баней или какой-то другой бытовой ситуацией. То есть любованию телом и его формами в японской культуре не находилось места. Ничего подобного античной (а вслед за ней и европейской) скульптуре, где предметом изображения является тело как таковое, Япония не знала. Японцы не вычисляли пропорции «идеального» тела. «Автопортрет» Дюрера, где он представлен совершенно обнаженным, в японской культуре был невозможен. Поэтому западные репрезентации обнаженного тела вызывали откровенное удивление уже у японцев. Вот как отзывался о парковой скульптуре Царского Села попавший в Россию в конце XVIII века японец:

«Среди них есть и мужчины и женщины, все они голые, некоторые из них сидят, другие стоят, а иные скорчились. У них все сделано откровенно, вплоть до тайных мест. Работа настолько искусная, что невозможно выразить словами, но смотреть на них очень неприятно и как-то жутковато»⁶.

Японское государство и общество терпимо относились к проституткам и их клиентам. Секс как таковой неприязненных чувств не вызывал. Однако по отношению к такому более долгосрочному чувству, как «любовь», общественное мнение было настроено более решительно. Любовь квалифицировалась как не контролируемая холодным разумом страсть и, как и всякое другое проявление эмоциональности, подлежала осуждению. Такая любовь расценивалась как разновидность безумия, приводящего к убийствам, самоубийствам, растратам, распаду семьи. Браки заключались по сговору родителей, идеальные семейные отношения представлялись как поле для проявления долга и должной церемониальности. Вот почему «высокая» литература и поэзия эпохи Токугава напроочь лишены любовной составляющей.

Конечно, художественная проза этого времени не могла целиком избежать любовной проблематики, но такие произведения, как и цветная гравюра укиёэ, считались принадлежностью «низкого» жанра. Занятием, достойным «настоящего» или же благородного человека, считалось сочинение трактатов, приносящих пользу в деле воспитания потомства и управления государством. И в «пути самурая», и в «пути» европейского рыцаря ценится верность, но в Японии весь ее потенциал использовался на служение сюзерену и не растрачивался на служение «прекрасной даме». В связи с этим европейская литература Нового времени, в которой тема «свободной» любви занимает столько места, квалифицировалась японцами как безнравственная — несмотря на то, что в то время бурные сцены европейских романских свиданий обычно заканчивались «всего лишь» жаркими поцелуями. Однако сама возможность вовлечения в любовный процесс замужней женщины или же «брак по любви» казались вопиющей безнравственностью. Что до поцелуев, которые можно иногда обнаружить и на произведениях японских художников, то целовать можно было только проститутку, а не порядочную женщину. К тому же поцелуй квалифицировался как верх негигиеничности.

В традиционной Японии был очень силен акцент, сделанный на социальных обязанностях. Первейшей из них считалась забота о родителях. Твое тело даровано тебе родителями, а потому человек не

имеет права распоряжаться им по своему хотению. В связи с этим и тело воспринималось как инструмент служения родителям. Отсюда следовал непреложный вывод: для того чтобы человек мог исполнить свой сыновний (дочерний) долг и ухаживать за престарелыми родителями, он должен заботиться о своем здоровье. Впечатляющие достижения в области медицины и гигиены, подробная разработка норм «здорового образа» жизни имеют истоком именно убеждение в том, что тело дано человеку с высокими социально-моральными целями.

Японское общество было статусным, смена сословной принадлежности не допускалась. В связи с этим культура уделяла огромное внимание одежде, которая ясно маркировала положение человека в обществе. Насчитывалось четыре основных сословия: самураи, крестьяне, торговцы и ремесленники. Только самураям дозволялись шелковые одежды, только они имели право на ношение меча и кинжала. Элита обладала рангами, каждый ранг маркировался специфической одеждой, ее цветом и аксессуарами, прической, головными уборами.

При этом одеяния элиты не претерпевали существенных изменений в течение веков — в качестве идеала выступала неизменность порядков и обыкновений, включая одежду. В связи с этим одежда европейцев вызывала недоумение. Не только необычным кроем, но и непостоянством. Испанец Родриго Виверо, который в 1609 г. потерпел кораблекрушение у берегов Японии, приводит слова японского чиновника, возмущенного «разнообразием их [европейцев] костюмов — области, в коей испанцы столь непостоянны, что-де каждые два года одеваются на иной лад». Что до самой Японии, то этот чиновник похвалялся тем, что «его народ более тысячи лет не изменял своего костюма»⁷. Феликс Мейлан, глава голландской торговой миссии в Нагасаки в 1826—1830 гг., подтверждал, что за два с лишним истекших века положение не изменилось: «Для нас, европейцев, наши одежды и наряды — уже совсем не те же, что и у наших отцов, не говоря уже о дедах — они не имеют между собой ничего общего. Если же посмотреть на изображения японцев, которые жили триста лет назад, и сравнить их с картинами, на которых представлены их потомки, то окажется, что их одежда и прически не претерпели никаких изменений. Приверженность японцев к неизменности старомодных одежд позволяет им избежать дорогостоящих и бессмысленных трат, связанных с изменением моды»⁸.

Одежды императора, сёгуна, высших придворных, аристократов и князей волочились по полу. Одежды аристократок представляли собой многослойные (до 12 слоев) накидки с подобием шлей-

фа. Аристократы и высокопоставленные самураи носили шаровары (нагахакана), штанины которых были намного длиннее ног. Такие одежды сковывали движения и не предназначались для сколько-то быстрого передвижения — их обладатель был вынужден не «шагать», а волочить ноги по полу. Для элиты экспозиция ног считалась нарушением приличий. Носители власти и авторитета ассоциировали себя с неподвижностью, а не с движением, не с открытым, а с интерьерным пространством.

В связи с вышеуказанными обстоятельствами японцы предстают перед нами как люди крайне чувствительные в отношении одежды. В произведениях японской литературы (как древней, так и средневековой) описания внешности персонажей редки, в портретных изображениях лица высокопоставленных людей лишены, как правило, индивидуализирующих черт, они больше походят на маски, чем на реальных, неповторимых и уникальных людей. Похожую картину мы наблюдаем и в буддийских изображениях: идентификация будды или бодхисаттвы производится, как правило, не по лицу (лику), не имеющему индивидуализирующих черт, а по аксессуарам и одежде. Японский портрет характеризуется тем, что лицо как бы «смазано», глаза почти что закрыты или же только намечены. Европейская идея о том, что «глаза — зеркало души», была японцам чужда. Итальянский торговец и искатель приключений Франческо Карлетти (1572—1636), побывавший в Японии в 1597—1598 гг., писал о том, что местный идеал красоты предполагает не большие, а маленькие глаза⁹.

Чем выше был статус изображаемого человека, тем меньше в нем «портретного» сходства. Люди высокого статуса (как мужчины, так и женщины) покрывали свое лицо толстым слоем грима, создавая дополнительный социальный маркер и дополнительную защиту от злых духов, чужих глаз и сглаза. Этой же цели служили и внушительные зонты, которые — вне зависимости от погоды — слуги несли над знатным человеком во время его выходов за пределы дома.

Сам император никогда не появлялся перед своими подданными, а изображение его лица было табуировано. В случае, если он все-таки изображался, то перед зрителем предстала нижняя часть его тела — верхняя была скрыта облаками (одним из обозначений императора был термин «сокрытый в облаках»). Изображение императора дозволялось только после того, как он отрекался от трона (такое отречение считалось делом обычным и являлось составной частью политической системы)¹⁰ и принимал монашеский сан. То же самое можно сказать и о сёгуне. Если оценивать ситуацию в целом, то в высших стра-

тах японского общества наблюдается больше ограничений на экспонирование тела (включая лицо), чем в Европе.

О том, кто именно изображен на японском портрете, обычно можно судить только по надписи (понятен лишь статус изображаемого). Знакомясь с японской живописью, европейцы отмечали, что местные художники хорошо изображают природу и одежды, но внешность людей им не удастся. Но на самом деле речь должна идти не столько об отсутствии должного мастерства, сколько об установке культуры на то, что сходство изображения и изображаемого оценивается совсем по другим параметрам.

Душа японца (во всяком случае, обладающего определенным статусом) была заключена не столько в глаза и лице, сколько в одежде, ее аксессуарах и прическе. Одежда придавала телу необходимый экзистенциальный, половозрастной и социальный статус, индивидуальные черты лица лишь «затемняли» его. «Портрет» человека того времени — это всегда портрет должным образом одетого человека. Именно соответствие изображаемого своему статусу и есть его «портретное сходство».

Установка официальной (конфуцианской) культуры на сдерживание внешних проявлений эмоций также способствовала тому, что лицо не воспринималось в качестве показателя душевного состояния человека. Буддийское понимание жизни также предполагало отказ от эмоций, свидетельствующих о «непросветленности». Воспитанному и благородному самураю и мужу (даме) приличествовало всегда сохранять невозмутимое, «непроницаемое» выражение лица. Согласно представлениям самурайской культуры, громкий голос, смех и плач, чрезмерное проявление гнева, печали и радости выдавали «подлое» происхождение или же свидетельствовали о недостойной «слабости». На произведениях японских художников с открытым ртом мог представлять только отрицательный персонаж. Европейцам же японское лицо казалось «непроницаемым», в чем они зачастую усматривали «бесчувственность» и «двуличие». Развитая мимика европейцев, напротив, служила для японцев еще одним признаком их «некультурности».

Таким образом, в токугавской Японии мы наблюдаем не «культ лица», а «культ одежды». То есть в облике человека подчеркивалось не столько его переменная (мимика), сколько неизменная (статусная) составляющая. Таким образом, одежда была лишена индивидуализирующего значения, понятие моды отсутствовало (или было очень ослаблено), никакие новшества не приветствовались. Одежда состояла из ряда подпоясанных халатообразных накидок (пуговиц японцы не

знали), которые скрывали особенности телесной конституции. Одежда не облегала тело, а «маскировала» его. Японских морализаторов, писателей и художников больше интересовали в облике не те черты, которые выделяли человека (индивидуальность) из толпы (особенности внешности, мимики), а те, которые ясно обозначали его статус. Поэтому при введении в повествование того или иного персонажа писатели часто указывают на его одежду и прическу, которые служат указателем на возраст, общественное положение или род занятий. Одежды прописываются в литературных и живописных произведениях с подкупающей тщательностью, так что всегда можно мгновенно определить, к какой общественной страте относится тот или иной персонаж.

Не будет преувеличением сказать, что японская культура исповедывала принцип: нет одежды, нет и человека. В то время среди японских (как, впрочем, и среди русских) крестьян инфантицид был достаточно распространенным явлением. Но он допускался только до того момента, когда ребенку давали имя и надевали на него первую одежду (с седьмого по тридцатый день после рождения). До этого его кутали в разное тряпье. Такого ребенка полагалось отнести в храм и «объявить» богам, но в качестве заменителя можно было отнести в храм и пояс его парадного младенческого кимоно, над которым читались оберегающие молитвы. В одежде «жила» душа носившего ее человека. Ткань можно было подарить любому, но подарок ношеной одежды свидетельствовал об особо близких связях между дарителем и тем, кому такой подарок делался. Попадание одежды к постороннему считалось делом опасным, ибо он мог проделать с ней ритуалы «черной» магии. Поэтому существовал и запрет на «одалживание» одежды, в особенности пояса — той части одежды, которая соприкасалась с животом — вместилищем японской души.

В связи со своим более низким гендерным статусом облик женщины подвергался меньшим регламентациям, чем облик мужчины. Считалось, что «красота» женщины заключена не в ее теле или лице, а в ее душе. Знаменитый моралист Кайбара Экикэн (1630—1714) в своем поучении женщинам («Онна-но дайгаку») решительно утверждал: «Будет лучше, если душевные качества женщины станут превосходить внешние. Отказываться от женской добродетели и служить [мужчине], полагаясь лишь на внешность, считалось встарь, считается и теперь дурным. Мудрецы древности не отвергали даже тех, чья внешность была поистине безобразна, и если у женщины обнаруживался превосходный нрав, то она могла стать и императрицей»¹¹. Приведя соответствующие примеры из древней китайской истории (ко-

торая считалась тогда моделью и для современной Японии), автор продолжает: внешность дается рождением и не поддается изменению, поэтому следует трудиться над воспитанием добродетельности — в таком случае и внешность не может послужить помехой для исполнения своего долга. Таким образом, ясно утверждается приоритет культурного над природным: настоящей ценностью обладает то, что возможно изменить, реформировать, окультурить.

Представление о том, что привлекательность женщины заключается вовсе не в ее внешности, глубоко укоренилась и в японской литературе. Вместо того чтобы описывать внешность красавицы, Ихара Сайкаку предпочитает описывать ее одежды, аксессуары и прическу: «Поверх нижнего кимоно из узорчатого белого шелка на алом исподе на ней было нарядное фурисодэ [верхняя накидка, носимая незамужними девушками] с рисунком в виде кипарисовых вееров, подвязанное поясом, сплетенным из крученых лиловых нитей. Небрежно уложенные волосы посередине перехвачены золоченым шнурком... В руке вместе с веером, украшенным кистями, она держала листья тутового дерева»¹².

«Красота» представителей высших страт была заключена прежде всего в одеждах и церемониальном поведении. Поэтому выявление индивидуализирующих особенностей внешности может происходить только при описании «простолюдыя». При этом описывается не столько «красота», сколько безобразность, по параметрам которой мы и можем судить о нормативных представлениях о красоте. В юмористическом рассказе Ихара Сайкаку опытный сват так расхваливает свою безобразную клиентку: «Личико у нее хоть и скуластое, но приятной округлости... Ноздри, может быть, и великоваты, зато дышит она легко и свободно. Волосы, нет спору, редкие, но это имеет свое преимущество: не так жарко летом. Талия у нее, конечно, чересчур полная, но и тут ничего страшного — поверх платья она всегда будет носить парадную накидку свободного покроя, поглядишь — и на душе приятно. А то, что пальцы у нее толстые, тоже не беда, крепче будет держаться за шею повитухи, когда придет время рожать»¹³.

Человек, который занимал положение в обществе, — это всегда человек одетый. «Разоблачение» тела лишало его носителя места в обществе и уничтожало его статус. При изображении художниками общественных бань лица моющихся простолюдинов характеризуются достаточно большой степенью индивидуализации. Таким образом, связь между обнаженностью и индивидуализацией имеет вполне отчетливый характер. Показательно, что в серии рисунков Маруяма Окё

(1733—1795) под названием «Полная книга истинных людских изображений» действительно представлены индивидуализированные изображения, но портретируемые предстают в обнаженном виде¹⁴. Таким образом, для того чтобы реалистически показать лицо, требовалось «раздеть» его обладателя. Или же убить — изображения лиц преступников, подвергнутых казни через усекновение головы, обладают большой степенью индивидуализации. Большой выразительностью (подвижностью) лиц и поз обладают также персонажи шуточных картинок (карикатур). Во всех указанных случаях речь идет об утрате портретируемым (изображенным) социального или даже человеческого статуса.

Внимание японцев к одежде хорошо видно и на тех текстах, которые призваны представить «объективную» информацию о жизни за границей. Конфуцианский ученый Кацурагава Хосю изложил сведения о России, почерпнутые им от капитана корабля Дайкоку Кодаю, который попал в Россию в 1783 г. в результате кораблекрушения¹⁵. О внешности русских там говорится совсем немного, однако описанию одежд уделены целые страницы. Одежда мужская и женская, взрослых и детей, разных народностей и сословий, праздничная и обыденная, священников и простолюдинов, и, конечно же, одеяния всех чиновничьих и военных разрядов описаны с чрезвычайным тщанием и даже любовью. Показательно, что проницательный капитан В. М. Головнин, очутившийся в плену у японцев в 1811 г., при описании японского платья отмечает по преимуществу особенности одежды японцев как таковых, но более тонкие различия в платье, свидетельствующие о сложной социальной дифференциации, как правило, ускользают от него. «Все японцы, кроме духовных, носят платье одного покроя, также и голову убирают одинаковым образом все состояния без различия»¹⁶. При рассмотрении «иностранцев» японский и русский капитаны использовали те языки описания, которые были актуальны и привычны для их собственных культур.

До середины XIX в. непосредственные контакты японцев и европейцев имели крайне ограниченный характер. Однако после того, как натиск западных держав вынудил Японию открыть часть своих портов для торговли, в страну хлынул поток европейской культуры. Правительство, желая догнать Запад, приступило к широкомасштабным реформам. В том числе и к реформированию тела. И теперь оно чутко прислушивалось к мнению европейцев. Издавались многочисленные распоряжения, направленные на то, чтобы японцы отказались от привычного им телесного поведения. Государственных служащих обяза-

ли носить европейскую одежду. Теперь японцам не разрешалось появляться на улицах полуобнаженными, справлять нужду на публике. Совместные бани были запрещены. Точно так же, как публичные дома. Однако все эти запреты были рассчитаны прежде всего на то, чтобы иностранцы сочли Японию страной «цивилизованной», а потому их эффективность имела ограниченный характер и мало затрагивала глубинку, где иностранцы никогда не появлялись. Настоящая же борьба была развернута против нескромных картинок.

В рамках правительственной политики с «дурными обычаями прошлого» последовал ряд указов, запрещающих производство и продажу сюнга. Ближе к концу своей жизни, знаменитый православный миссионер отец Николай (Касаткин, 1836—1912), прошедший в Японии около полувека и похороненный там, с удовлетворением отмечал в 1908 г.: «Сорок лет тому назад нельзя было войти в книжную лавку без того, чтобы тебе не совали под нос книжку с мерзкими картинками, нельзя было войти в гостиницу пообедать, чтобы не натолкнуться на скабрзность; теперь ничего подобного нет. Кто очистил воздух Японии от скверных миазмов? Дух Христов, дунувший на нее из христианских стран»¹⁷. К этому времени нескромные картинки если и не исчезли из продажи совсем, то были вытеснены на обочину «приличного» образа жизни.

Правда, следует иметь в виду, что это было время, когда функционирование цветной гравюры претерпевало решительные изменения. Они были связаны с быстрым распространением фотографии, которая отбирала у гравюры многие ее функции. Эротическая (порнографическая) фотография также потеснила сюнга. Цветная японская гравюра на глазах превращалась в «высокое» искусство и в XX столетии была востребована почти исключительно именно в этом качестве. В то же самое время не следует забывать, что проституция как таковая продолжала играть в жизни японцев весьма существенную роль. Гонения на проституток никогда не достигали той степени накала, какая была присуща борьбе с их изображениями.

В то же самое время место обнаженного тела в западной культуре вызывало у японцев вопросы. В своем докладе, читанном в 1887 г. в искусствоведческом обществе «Рютикай» («Общество драконового пруда»), заместитель председателя Хосокава Дзюндзиро с некоторым недоумением заявлял: на Западе нагое тело вытеснено из публичной жизни, но является предметом высокого искусства; в Японии же дело обстоит наоборот — простые японцы не стесняются своего обнаженного (полуобнаженного) тела, но «настоящие» художники его не изображают. Хосокава видел причину этого в античных истоках евро-

пейского искусства (культе тела как такового, вне связи с «непристойностью») и в «объективности» развитых на Западе анатомических штудий¹⁸.

Однако японские художники все-таки постепенно встраивались в европейскую художественную парадигму и пытались экспонировать обнаженную женскую натуру на выставках. Это вызывало активное противодействие властей. Они запрещали родную цветную гравюру, так почему же они должны делать исключение для европейской живописи маслом? На выставке 1901 г. на картине Курода Сэйки (1866—1924) «Обнаженная женщина» нижняя часть изображения была занавешена темной материей. И в последующем «откровенные» картины этого художника подвергались ожесточенной критике — на том основании, что появление обнаженным в публичном месте запрещено законом 1872 г. Таким образом, в сознании многих японцев того времени тело реальное и тело живописное судились одной меркой. И в этом отношении японцы демонстрировали, пожалуй, большую последовательность, чем их европейские учителя. Японцев поражало, что европейская «улица» столь «моральна», а пространство художественного музея — наоборот, таковой морали лишено¹⁹.

Для того чтобы эти «противоречия» улеглись в систему, потребовалось немало времени. Процесс по переосмыслению под западным влиянием «тела одетого» и «тела обнаженного» был длительным, неровным, нервным и противоречивым. На первый взгляд, он коренным образом изменил традиционную телесную культуру. На поверку оказывается, однако, что это не совсем так — многие культуроформы трансформировались и обрели вполне уникальное проявление, которое по-прежнему вызывает удивление у западного наблюдателя, вкусы которого претерпели за истекший срок существенные изменения.

В нынешней Японии отношение к «телу одетому» — одежде — сохраняет достаточно прочную связь с традиционными представлениями. Идея о том, что в одежде заключена часть души, продолжает оказывать влияние на повседневное поведение японцев. В Японии практически отсутствуют магазины подержанной одежды, в отличие от России и Запада, в Японии не принято передавать одежду, из которой вырос твой собственный ребенок (исключения допускаются только для родственников). При проведении благотворительных компаний с целью оказания помощи жителям бедных стран очень часто японцы предпочитают не доставать из своих запасов бывшую в употреблении одежду, а отправляются в магазин, чтобы приобрести новую.

В отличие от многих стран Запада, где одежда и статус уже утратили прежнюю связь, нынешние японцы продолжают одеваться чрезвычайно тщательно. Сословия давно упразднены, но групповая идентичность сохраняет свое значение. Для ее обозначения служит широко распространенная униформа, указывающая на принадлежность к той или иной компании. Ослабленным заменителем такой униформы служат фирменные значки на лацкане пиджака или жакета.

Еще не взятые в «фирменный оборот» юноши и девушки тоже демонстрируют повышенное внимание к одежде. Это внимание реализуется в том, что они зачастую предпочитают вещи не столько удобные и практичные, сколько немислимо дорогие. Японское телевидение регулярно демонстрирует уличные интервью, когда журналист опрашивает молодых людей с целью выяснить, сколько денег было потрачено на то, чтобы приобрести все то, что надето на нем в данный момент. Называемые цифры приводят западного наблюдателя в шок.

Ныне практически все японцы носят европейскую обувь, но обычно это обувь без шнурков — входя в помещение, следует скидывать ее, а развязывание шнурков (не говоря уже о завязывании) требует времени. Японцы никогда не носят брюки без ремня (чем дороже, тем лучше), встретить японку в европейском платье без пояса — величайшая редкость. И здесь дело уже не только в удобстве, а и в привычке глаза — ведь в традиционной Японии одежды без пояса попросту не существовало. Человек неподпоясанный — это уже и не совсем человек.

Проституция в Японии запрещена по закону, но страна полна домами терпимости. В то же самое время цензурные требования к эротической видеопродукции намного строже, чем на Западе, — показ тайных мест не допускается. «Средний» японский мужчина по-прежнему не испытывает особого стеснения, справляя нужду в не предназначенном для этого месте, но этот же самый человек ни при каких обстоятельствах не предстанет перед другими с обнаженным торсом. Автор статьи не раз попадал впросак и имел несчастье убедиться в этом. Когда я играл в футбол в компании знакомых мне японцев, хлынул ливень. Я поступил, как поступают все русские, т. е. снял майку — бегать в мокром было мне неприятно. Своим поступком я заслужил высказанное вслух неодобрение (величайшая редкость среди тактичных японцев), поскольку «цивилизованный» человек не должен разоблачаться в присутствии других. Это требование распространяется и на детей. Когда столбик термометра зашкаливал за тридцать градусов, я, ничтоже сумняшеся, снял футболку со своей полуторагодовалой дочери. И тогда в пригороде Киото к нам один за другим по-

дошли несколько японцев, которые вежливо интересовались, не холодно ли ребенку. Так они высказывали свое раздражение по поводу того, что представитель западной части человечества не желает выполнять нормы, завещанные японцам его предками.

Примечания

¹ *Ихара Сайкаку*. Заветные мысли о том, как лучше прожить на свете / Пер. Т. Редько-Добровольской. СПб.: Азбука, 2001. С. 35.

² *Оцуки Гэнтаку, Симура Хироюки*. Канкай ибун. Удивительные сведения об окружающих землю морях / Пер. В. Н. Горегляда. СПб.: Гиперион, 2009. С. 299—300.

³ Нихон сисо тайкэй. Токио, 1970. Т. 25. С. 483.

⁴ *Asano Shugo*. The Imagination and Experience of the Body in Edo Erotic Prints // The Imagination of the Body and the History of Bodily Experience. International Research Center for Japanese Studies, Kyoto, 2000. P. 221.

⁵ *Всеволод Крестовский*. В дальних водах и странах. М.: Центрполиграф, 2002. С. 391.

⁶ *Кацурагава Хосю*. Краткие вести о скитаниях в северных водах («Хокуса монарюку») / Пер. В. М. Константинова. М.: Наука, 1978. С. 125. Трудно сказать, что больше поразило Кацурагава — обнаженность статуй или же реалистичность изображения вообще. Во всяком случае, реалистичность до сих пор вызывает у многих японцев неприятное чувство. Знакомая автору японская профессорша, которая преподавала в Венеции, с неприязнью отзывалась о местных музеях: «Входишь туда и пугаешься — люди на картинах, словно живые».

⁷ Цит. по: *Фернан Бродель*. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV—XVIII вв. Том 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. М.: Весь мир, 2007. С. 289.

⁸ *Meylan, Felix Germain*. Japan, voorgesteld in Schetsen over de Zeden en Gebruiken van det Ryk, byzonder over de Ingezetenen der Stad Nagasaki. 1830. S. 84.

⁹ Foreign Images and Experiences of Japan. Volume 1. First century AD to 1841. Compiled, edited and in part translated by William McOmie. Folkestone: Global Orientals. P. 188.

¹⁰ О родовых свойствах верховной власти см.: *Мещеряков А. Н.* Японский император и русский царь. М.: Наталис, 2005.

¹¹ Цит. по: *Осыкина А. С.* Фукудзава Юкити о положении женщин в эпоху Мэйдзи. М.: РГГУ, 2009. С. 39—40 (неопубликованная курсовая работа).

¹² *Ихара Сайкаку*. Заветные мысли о том, как лучше прожить на свете. С. 72.

¹³ Там же. С. 173.

¹⁴ Об этой серии см.: *John Teramoto*. Problems of Corporeality in Japanese Painting // The Imagination of the Body and the History of Bodily Experience. International Research for Japanese Studies. Kyoto, 2000. P. 193—215.

¹⁵ *Кацурагава Хосю*. Краткие вести о скитаниях в северных водах («Хоку-са монряку»).

¹⁶ Капитан флота Головнин. Записки о приключениях в плену у японцев. М.: Захаров, 2004. С. 357.

¹⁷ Дневники святого Николая Японского. СПб.: Гиперион, 2004. Т. 5. С. 435.

¹⁸ *Китадзава Нориаки*. Кёкай-но бидзюкуси — бидзюцу кэйсэйси ното. Токио: Брюккэ, 2005. С. 113—114.

¹⁹ Там же. С. 128.

Музыкальная культура Японии в эпоху Мэйдзи

(по Дневникам о. Николая Японского)

Н. Ф. Клобукова (Голубинская)

Московская государственная консерватория им. П. И. Чайковского

*Свет Востока свыше принесл еси востоку
дальнему в Японстей стране, Николае равно-
апостольне, и возжегл еси их любовию Христо-
вою, сам быв, яко огонь, пред Богом горящий, мо-
лился о чадах твоих, молился мир и любовь утвер-
дити в мире.*

Ирмос из службы Святому Равноапостоль-
ному Николаю, Архиепископу Японскому

Дневники о. Николая Японского — явление поистине уникальное. Дневники можно рассматривать и как исторический документ с огромным периодом событийного охвата — более 40 лет; и как историю становления незаурядной Личности, поставленной в исключительные условия существования и прошедшей долгий путь от юношески экзальтированного восприятия мира до умудренной жизненным опытом старости; и как захватывающее литературное произведение, написанное ярко, эмоционально, сюжет которого ни много ни мало — становление православной Церкви в Японии; наконец, Дневники — это бесценный источник информации о Японии эпохи Мэйдзи (1868—1912 гг.) для исследователей самых различных профессий, в том числе, как выяснилось, и для музыковедов. По мере прочтения Дневников зафиксированные то здесь, то там записи о различных «музыкальных» реалиях складываются в интереснейшую картину, которая не только служит живой иллюстрацией жизни Японии в эпоху Мэйдзи, но и позволяет сделать как некоторые обобщающие выводы, так и маленькие открытия, касающиеся неизвестных ранее деталей и ползабывших имен.

Уточним, что цитаты из Дневников, которые мы собираемся привести, относятся к более позднему периоду эпохи Мэйдзи, примерно с 1892 по 1912 г. К этому времени, как известно, западная¹ музыка, пережив определенный шок от столкновения с японской традици-

онной музыкальной культурой, становится неотъемлемой частью культурной жизни больших городов на всех ее уровнях — от торжественной музыки духовых оркестров, исполняемой на военных парадах и общественных мероприятиях, до светской камерной музыки, звучащей во время публичных концертов. На этих концертах, проводимых в залах для парадных приемов дорогих отелей, в домах богатых горожан, а также во вновь построенном в 1883 г. зале Рокумэйкан, звучала западная музыка в исполнении как приезжих европейских и американских знаменитостей, так и японских музыкантов, которые к этому времени окончили музыкальные учебные заведения у себя на родине и прошли стажировку в консерваториях Европы и Америки. О. Николай, если ему позволяло его положение священнослужителя высшего ранга, с удовольствием бывал на таких концертах, поскольку очень любил хорошую музыку, к тому же сам обладал замечательным слухом и голосом. Так, в дневнике от 4/17 мая 1902 г. он пишет:

Вместе с Иваном Акимовичем Сenumsа был с двух часов на благотворительном в пользу сирот концерте в Музыкальной Академии в Уено. Сиротский приют протестантский, в Окаяма. Игнали и пели лучшие здешние музыкальные знаменитости; японки: Тацибана — на фортепиано из Бетховена, Када — на скрипке; профессор Юнкер — на скрипке; Кёбер — на фортепиано. Зал был полон. ... В первый раз здесь на светском концерте; впрочем, «благотворительный», и неприличного ничего не было. Мысли же хорошая музыка возбуждает добрые; думалось, между прочим, какой высокий дар дан людям от Бога в эстетическом чувстве, и как плохо люди пользуются им! Быть может, в будущем лучше станут пользоваться.. [Т. IV. С. 625]

Здесь упоминается Рафаил фон Кёбер (1848—1923), блестящий пианист, ученик Николая Рубинштейна, выпускник Московской консерватории. Рафаил фон Кёбер читал лекции по философии в Токийском императорском университете, в Токийском музыкальном училище вел классы фортепиано и истории музыки, а также давал уроки игры на фортепиано и фисгармонии в женской школе Токийской Православной Миссии, причем делал это абсолютно бесплатно. Заметим также, что Рафаил фон Кёбер был большим другом о. Николая. Упомянутая г-жа Тацибана — это Татибана Итоэ (1873 — 1939), преподавательница фортепиано в Токийском музыкальном училище, ученица Рафаила Кёбера. Что касается исполнительницы на скрипке, то это, скорее всего, г-жа Кода Коко (в замужестве Андо, 1878—1963), которая вместе со своей старшей сестрой Кода Нобу (1870—1946) также была преподавательницей Токийского музыкального училища и

одной из первых профессиональных японских скрипачек. В период 1892—1903 гг. Кода Коко училась музыке в Германии у профессора Йозефа Йоахима, а в 1903 г., вернувшись в Японию, стала преподавать в Токийской музыкальной школе в Уэно. Одним из ее учеников был японский скрипач Судзуки Синъити, в настоящее время известный всему миру как создатель уникальной методики обучения детей игре на скрипке².

С особым удовольствием слушал о. Николай вокальную музыку и, конечно, больше всего любил русскую вокальную литературу, и светскую и духовную, в исполнении русских же певцов, концерты которых для Японии тех времен были явлением крайне редким. Поэтому, когда они все же проходили, о. Николай не мог отказать себе в удовольствии их посетить. В Дневнике от 29 апреля/12 мая 1908 г. читаем:

В 3 часа в Посольстве, по приглашению Ю. П. Бахметева, в числе множества гостей, слушал пение знаменитого русского певца Фигнера и его жены, также игру на фортепьяно Григория Зиновьевича Роттенберга. Последний решительно изумляет и очаровывает своею игрою, в которой техника доведена до высшего совершенства. Пение Фигнера хватает за сердце только там, где слышатся русские мотивы; все же прочее только занимает искусным исполнением. Голос у него не так свеж и силен, как у Лабинского, тоже знаменитого русского певца, посетившего в прошлом году Токио и певшего в Посольстве, но искусства больше, кажется [Т. V. С. 386].

Упоминаемые здесь «Фигнер и его жена» — это Николай Николаевич Фигнер (1857—1918) и Медея Ивановна Фигнер (1859—1952), русские оперные певцы, выдающиеся представители русской оперной школы, солисты Мариинского театра в Петербурге. Они часто выступали вместе — например, в опере П. И. Чайковского «Пиковая дама» исполняли партии Германна и Лизы. Известно, что Петр Ильич восхищался талантом Николая Фигнера, и именно артистическая индивидуальность последнего вдохновила композитора на создание партии Германна. Медея Фигнер (в девичестве Мей), по происхождению итальянка, снискала себе славу как оперной, так и концертной певицы, она с блеском исполняла цыганские романсы. У них было четверо детей. В 1907 г. Николай Фигнер оставил оперную сцену; по поводу его прощального бенефиса «Русская музыкальная газета» писала: «Его звезда взошла как-то внезапно и сразу же ослепила и публику, и дирекцию, и, еще более того, высшее общество, благоволение коего подняло артистический престиж Фигнера на высоту, до тех пор неизведанную русскими оперными певцами... Фигнер ошеломил.

Он пришел к нам если не с выдающимся голосом, то с удивительной манерой приспособить партию к своим вокальным средствам и еще более удивительной вокальной и драматической игрой»³. Активная концертная деятельность певца, как на родине, так и за пределами России, не прерывалась; но вне оперного спектакля слушатели воспринимали его пение гораздо сдержаннее; дневниковая запись о. Николая о концерте Фигнера, сделанная отнюдь не в восторженных тонах, вполне соответствует общему мнению того времени.

Другой упоминаемый в Дневнике замечательный русский оперный певец, побывавший в 1907 г. с гастрольями в Японии, — Андрей Маркович Лабинский (1871—1941), солист Мариинского, а с 1926 г. — Большого театра, обладавший изумительным по красоте и необычайным по широте диапазона лирико-драматическим тенором. Отметим, что Лабинский был к тому же очень хорош собой и имел целую армию поклонниц, которые называли себя «лабинистки» и ездили за своим любимцем по всем гастрольным маршрутам. Последние годы жизни А. М. Лабинский жил в Москве, преподавал вокальное и сценическое мастерство певцам Большого театра; он трагически погиб во время первых бомбежек столицы в августе 1941 г.

Добавим, что среди граммофонных записей, сделанных в начале XX в., чудом сохранились и дошли до наших дней записи некоторых оперных арий и романсов в исполнении Н. Н. Фигнера и А. М. Лабинского. Несмотря на несовершенство звукозаписи, различия между двумя этими певцами в вокальной технике и мастерстве владения голосом очевидны, благодаря чему можно сделать вывод, что мнение о. Николая об их вокальном искусстве, высказанное в дневниковой записи, вполне объективно⁴.

Еще об одном концерте известного музыканта о. Николай пишет со слов о. Сергея Глебова, священника Церкви при Посольстве России в Японии. Из Дневника за 10/22 июня 1895 г.:

В три часа сегодня в Imperial Hotel давал концерт пьянист Koł?j-ский, поляк, европейская знаменитость, — восьмидесятилетний ныне, лысый, седой, но бодрый, и вот до края света разъезжающий концерттировать.

О. Сергей был на концерте и говорил, что последнюю пьесой было — «Пробуждение льва», собственное его сочинение, и лев кто же? Польша, по объяснению... Кёбера, сидевшего рядом с о. Сергием. Не лучше ли было озаглавить: «Возня кошки»? Пел, между прочим, Куденфдорф, австрийский посланник. О. Сергей говорит, что голос прекрасный и поет превосходно, но корчит такие рожи, что невозмож-

но без смеха смотреть; любители пения слушают его, обыкновенно, отвернувшись в сторону [Т. III. С. 109].

Отметив прелестную подробность о вокальном таланте австрийского посланника, вошедшую в историю благодаря Дневнику о. Николая, поясним, что упомянутая «европейская знаменитость» — это Антон Контский (1816—1889), польский пианист, педагог и композитор, учившийся в разное время у Людвиг ван Бетховена, Фредерика Шопена, а также у Дж. Филда в Москве и у С. Зехтера в Венской консерватории. Антон Контский отличался блестящей фортепианной техникой и особой элегантностью композиторского стиля. Помимо сочинений крупной формы (музыкальных комедий, симфонии, фортепианных концертов), он был известен как автор многочисленных (более 400) салонных произведений для фортепиано — романсов, танцев, этюдов, миниатюр и бравурных пьес, к которым относится упомянутая о. Николаем композиция «Пробуждение льва» («Reveil du lion»), посвященная Французской революции 1848 г. и написанная в том же году. Несмотря на то что пьеса эта была очень популярна в Европе во второй половине XIX в., отношение к ней было неоднозначным, чему дополнительное свидетельство мы находим в записи о. Николая.

Антон Контский, несмотря на польское происхождение, жил преимущественно в России, преподавал в Санкт-Петербурге и в Москве, гастролировал в городах Европы, много концертировал в русской провинции, а в 90-х гг. XIX в. предпринял кругосветное гастрольное турне, в которое были включены крупные музыкальные центры всего мира. Надо сказать, что Контский, имя которого, к сожалению, в настоящее время практически забыто, был в свое время необычайно популярен в Европе и в России и как пианист, и как композитор. Как явствует из Дневников, в 1895 г. Контский дает концерт в Токио, после чего на протяжении двух лет (1896—98) гастрольирует по городам Сибири. Остается только удивляться энергии и бодрости духа уже очень пожилого маэстро. К сожалению, эта гастрольная поездка стала для него последней — Антон Контский скончался 25 ноября (по ст. ст.) 1889 г. и похоронен в Новгородской области.

Еще об одном визите русского музыканта в Токио хочется сказать особо. Дневник о. Николая от 8/20 июня 1899 г.:

Был Константин Думчев, знаменитый русский скрипач, девятнадцатилетний юноша, со своим отцом. Послезавтра будет давать концерт в Иокосама. Концертировал в Сибири до Порт-Артура включительно; пожал лавры в Шанхае; вероятно, пожнет и здесь. На вид славный, здоровый молодой человек; отец и мать, путешествующие

вместе с ним, видимо, охраняют его от влияния бед молодости [Т. IV. С. 91].

Упоминаемый здесь Константин Михайлович Думчев (1879—1948) — талантливый скрипач, композитор, педагог, с детства проявлял блестящие способности к музыке; взяв в руки скрипку в пять лет, в восемь уже дал первый сольный концерт, а в возрасте десяти лет отправился в свое первое концертное турне, в течение которого посетил не только крупные города России, но побывал и в Европе, и в Америке, и в странах Дальнего Востока. Судя по записи в Дневнике о. Николая, концертами в Японии большое гастрольное турне завершалось, поскольку известно, что в 1900 г. К. М. Думчев прекратил активную концертную практику и поступил в Московскую консерваторию, в класс И. В. Гржимали. В 1902 г. Думчев окончил Консерваторию с малой золотой медалью, благодаря чему его имя удостоилось занесения на консерваторскую Доску почета, где его можно видеть и по сей день.

Известно, что в январе 1893 г. Думчев встретился в Одессе с П. И. Чайковским, который высоко оценил выдающиеся музыкальные способности юного скрипача⁵ и подарил ему на память свой портрет с теплой надписью: «Косте Думчеву на память от искренне сочувствующего старого приятеля П. Чайковского», однако этот портрет, к сожалению, утерян⁶.

В Дневниках от 13/25 июня 1899 г. находим еще одно упоминание о молодом скрипаче, пятью днями позже:

У обедни были: артист-скрипач Константин Михайлович Думчев, его отец Михаил Федорович и мать. Пришли еще до Обедни (прибыв из Иокохамы для того собственно, чтобы помолиться сегодня в Церкви). <...> Крайне жаль было, что непрошенные гости лишили удовольствия позавтракать вместе с Думчевыми и послушать артиста. Приглашали на концерт в Иокохаму, во вторник [15/27 июня. — Н. К.], но в России архиереи разве бывают на светских концертах! [Т. IV. С. 92].

Посетители, которые приходили к о. Николаю с самыми разными вопросами и которых всегда бывало очень много, помешали ему пригласить Думчевых на завтрак после службы и попросить молодого скрипача сыграть специально для него, поскольку он не смог бы присутствовать на публичном концерте. К большому и, по всей вероятности, взаимному огорчению, их общение ограничилось лишь краткой беседой, после чего они расстались и более никогда не встречались. Известно, что К. М. Думчев много лет жил в России, вел концертную и преподавательскую деятельность, однако, несмотря на

такое блестящее начало исполнительской карьеры, не стал широко известен. Тем не менее, благодаря упоминанию в Дневнике о. Николая, мы можем вернуть истории скрипичного исполнительства имя замечательного музыканта. Из всего вышеизложенного также можно заключить, что концерты в Японии известных русских музыкантов начались значительно раньше гастрольной поездки С. С. Прокофьева в 1918 г., с которой, как утверждает академическое российское музыкознание⁷, начались официальные музыкальные контакты между двумя странами.

Как уже говорилось, к концу XIX в. западная музыка становится неотъемлемой частью жизни крупных японских городов; представление западной музыки в Японии, заключавшееся не только в импортации ее практических образцов, но и в активном вовлечении японских музыкантов и исследователей в новую музыкальную культуру, шло полным ходом. Одним из важнейших пунктов такого широкомасштабного представления была новая система музыкального образования. Так, в октябре 1879 г. циркуляром Министерства образования был создан Центр музыкального образования — Онгаку Дэнсюсё, который был практически сразу переименован в Онгаку Торисирабэ Гакари — Комитет по исследованию музыки, а затем, в октябре 1887 года, в Токийскую школу музыки, и перемещен в специально построенное для этого здание в центре парка Уэно. Эта школа и Школа изящных искусств Гэйдзюцу гакко были позднее, уже в 1945 г., преобразованы в современный Токийский университет изящных искусств и музыки (Токио Гэйдзюцу дайгаку, или Гэйдай). Онгаку Торисирабэ Гакари возглавил Идзава Сюдзи (1851—1917), под руководством которого Комитет поставил перед собой три основные задачи:

1. Создание корпуса новой музыки, включающей в себя как западные, так и традиционные японские элементы.
2. Обучение музыкантов исполнению этой музыки, подготовка преподавателей.
3. Преподавание музыки в начальных школах.

Привнесение западных идей в область образования осуществлялось в соответствии с концепцией Конфуция, согласно которой сознание гармонизируется посредством учения⁸. В циркуляре, рассылаемом Идзавой директорам местных общеобразовательных учреждений, говорилось: *«Музыка очищает человеческие эмоции; <...> она помогает поддерживать мир и порядок как в отдельной семье, так и во всем государстве; она помогает людям сохранять здоровье; ее благотворное влияние на нынешний уровень образования в западных странах очевиден. Все это доказывает необходимость музыки для*

образования»⁹. При этом имелось в виду, что в модернизации страны должна участвовать именно западная музыка, уже несущая в себе энергию обновления. В программу широкомасштабного обучения западной музыке входила организация в общеобразовательных учреждениях занятий по пению, музыкальной теории и игре на музыкальных инструментах (13-струнная японская цитра *кото*, смычковая лютя *коку*, фортепиано, скрипка, орган).

Однако одной из основных проблем, значительно тормозивших проведение в жизнь данной программы, о которой ниже еще пойдет речь, была нехватка музыкальных инструментов, и в первую очередь пианино и органов, без которых, во-первых, невозможно было обучение игре на самих этих инструментах, а во-вторых, сильно затруднялось обучение пению, включенному в общеобразовательную программу как обязательный предмет. Вплоть до конца 1880-х гг. музыкальные инструменты, доставлявшиеся морем от североамериканских и европейских производителей (в том числе и от знаменитой фирмы «Steinway & Sons»), были в Японии редкостью. Однако, как известно, в 1887 г. инженер медицинского оборудования Торакусу Ямаха (1851—1916) основал фирму по производству органов «Ниппон Гакки», затем переименованную в концерн «Ямаха». В 1889 г. было произведено 122 органа, 78 из них были экспортированы в Европу. К 1899 г. годовой выпуск органов достиг 397 штук в год, в 1900 г. компания «Ямаха» начала выпуск пианино, а в 1902 г. был изготовлен первый рояль¹⁰. Революционное изменение ситуации с клавишными музыкальными инструментами находит свое подтверждение в Дневниках о. Николая. Так, в 1892 г. во время инспекционной поездки по провинциальным православным приходам он пишет о храме в Фукурои:

...Замечательно много детей в Церкви. Оттого и пение здесь отличное; хор большой и хорошо наученный — конечно, одноголосному пению. В Церкви есть и свой органчик для обучения певчих; учителя случайные; в последнее время учила здесь ученица Мария Касукабе, живущая на каникулах в Какегава у родителей; <...> она отлично настроила хор (Дневник от 11/23 июля 1892 г.) [Г. II. С. 583—584].

Находим также упоминания о наличии органов в храмах и модельных домах Оцу, Хатиодзи, Такасаки, Нэмуру. О. Николай считал применение органа абсолютно необходимым при обучении церковному пению и всячески поддерживал стремление прихожан приобрести музыкальный инструмент:

...Служба продолжалась от половины восьмого до девяти; и пели совсем недурно: Яков Фудзи — катихизатор — и две женщины; так

что сюда нужен только органчик для спевков, а учителя пения из Токио не нужно, все равно больше одноголосия ничему не может научить; органчик японской работы, ен в 18... (Дневник от 2/14 мая 1892, Окаяма). [Т. II. С. 508].

Из дневниковых записей разных лет узнаем о колебаниях цен на органы производства фирмы «Ямаха», которые можно представить в виде таблицы:

Год	Цена органа «Ямаха»
1889	18 йен
1892	18 йен
1898	20 йен
1900	27,5 йен
1905	75 йен
1911	24 йены

Заметим, что самый дорогой орган — за 75 йен — был куплен лично о. Николаем для русских военнопленных, находящихся в японском лагере в Сидзуока.

С пианино и роялями ситуация была иная, их катастрофически не хватало, и за каждым хорошим инструментом шла настоящая охота:

...Супруга... [Д. К. Львовского, регента Миссийского хора. — Н. Г.] прибыла, чтобы купить на аукционе у секретаря Александра Сергеевича Сомова, отправляющегося в Россию, фортепьяно, ибо с двух часов был сей аукцион в Посольстве. (Фортепьяно, однако, перебили какие-то японцы.) (Дневник от 14/26 мая 1897). [Т. V. С. 524].

В школе при Токийской Православной Миссии было фортепиано, но о. Николай его очень берег, поскольку было сложно также ремонтировать и настраивать инструмент, а фальшивое звучание выводило владыку из терпения.

...Отправился.. в Мейдзи Гакуин (Сирокане, Сиба), американское пресвитерское заведение, на выпускной акт. <...> Молитва, музыка и пение, на этот раз американки, певшей хорошо; в течение акта пел еще один миссионер прекрасным тенором, и играли вместе с японкой две маленькие американки — все на скрипке, и очень мило; к сожалению, фортепьяно было до того расстроено, что ухо драло, и игра на нем в четыре руки — было и это — была не музыкой, а испытанием терпения слушателей (Дневник от 15/28 марта 1903). [Т. IV. С. 787].

Из вышеприведенной записи можно заключить, что публичное исполнение западной музыки становится в японской столице к началу XX в. неотъемлемой частью большинства общественных мероприятий. Так, о. Николай в Дневнике от 30 октября/11 ноября 1899 г. упоминает о «Short musical program», исполненной на лекции о буддизме доктора философии Истлейка (Eastlake). «...В три часа одна дама сыграла что-то на фортепьяно, один молодой джентльмен что-то пропел... В заключение еще маленькое пение под фортепьяно и общее пение...» [Т. IV. С. 167]. Интерес к новой музыке был настолько силен, что даже такие «короткие музыкальные программы» пользовались популярностью и привлекали слушателей. Неудивительно поэтому, что Токийская Православная Миссия, благодаря ее насыщенной событиями, творчески и духовно активной музыкальной жизни, к концу XIX в. становится одним из важнейших центров распространения новой культуры, а интерес к мероприятиям, проводимым в стенах Миссии, зачастую превосходит все ожидания.

Так, в Дневнике от 17/29 апреля 1899 г. о. Николай пишет:

В Семинарии большое собрание христиан: показывают разные священные картинки в фонарь волшебный, поют, говорят речи, даже на скрипке играют; два раза приставали ко мне вчера и сегодня дать им на вечер фортепьяно, но я не дал. В следующем году, однако, если станут устраивать подобный вечер, дам и фортепьяно, потому что отлично идет у них, все прилично — речи духовные, пение — тоже; правда, пели, между прочим, по-русски «Покаяния отвержи ми двери», но кто ж поймет? А напев очень серьезный, и поют они это очень хорошо. — Напечатали они входные билеты и распространили по христианам, и теперь в воротах Семинарии тоже сидят пред столом, на котором билеты и программа вечера, отписанные дома у них, для входящих; двор увешан красными фонарями; на дворе и в столовой, где собрание, полицейские, которых охотно дала полиция. Словом, все устроено препорядочно. [Т. IV. С. 70].

Можно смело сказать, что к концу XIX в. концерты в стенах Православной Миссии становятся одной из важнейших достопримечательностей музыкальной жизни Токио, поскольку на них можно было услышать хорошую вокальную и инструментальную музыку.

С часу — на концерте нашего «Общества молодых людей (Сейенквай)... для сбора на расходы по случаю... в июне прибытия сюда русских учеников и туристов из Владивостока... Пели: Накасима с хором — «Херувимскую», «На реках Вавилонских», один ирмос; Тоокайрин (по-русски) — «Милость мира» и «Кресту Твоему». Пропели безукоризненно хорошо. Публика наполняла зал; большую частью

была молодежь из разных школ; все пропетое сопровождается было аплодисментами. ... В промежутках нашего пения были: игра на фортепьяно, вместе на фортепьяно и скрипке, соло пения Ив. Накаси́ма, игра трех слепцов с пением на кото. Все серьезное и серьезно исполненное... (Дневник от 10/23 мая 1903). [Т. IV. С. 814—815].

Интересно, что здесь упоминается и традиционная музыка, которую, как частью японской национальной культуры, о. Николай всегда живо интересовался. Вот описание одного из концертов:

Вечером с шести часов был в Семинариши, на ученическом собрании, устроенном в честь рождения Императора. <...> В столовой портрет Императора убран был зеленью и флагами; перед ним устроено было возвышение для ораторов и музыкантов... Главное удовольствие составила музыка, она была двух родов: игра слепца на «сяку-хацц» — бамбуковой флейте, и игра с пением героических рассказов на «бива». Слепец играл сначала до слез печальную мелодию, потом начал представлять звуки разных животных: кошачий концерт, драку кошек с собакой, пение петухов, драку лошадей — все, что называется, животики надорвали от хохота; пародировал он также иностранную военную музыку и прочее. На «бива» были разыграны две сцены: встреча Кенсина с Сенгеном, когда Кенсин напал на Сингена у реки и последний парировал удар сабли военным веером; и удачный выстрел в веер со стороны войска Иосицу́не, когда он дрался с фамилией Таира у берегов Киусиу. Оба музыканта были превосходные артисты своего рода; за труд свой они, конечно, получили некоторую благодарность от учеников, но не думаю, чтобы много (Дневник от 21 октября/3 ноября 1901 г.). [Т. IV. С. 548—549].

Из вышеприведенного отрывка можно сделать некоторые выводы о том, как жилось музыкантам, исполнявшим традиционную музыку, в новом культурном времени и пространстве. Эти выводы по большей части неутешительны. Исполнители военных эпических сказаний из эпопеи «Хэйкэ моногатари» под инструментальный аккомпанемент лютни бива (такой жанр эпической музыки, равно как и разновидность лютни, носит название «хэйкэ-бива» и известен с XIV в.) вплоть до начала эпохи Мэйдзи находились под защитой Ассоциации слепых музыкантов Тододза. Однако в 1871 г. императорским указом Ассоциация Тододза была распущена, и музыкантам приходилось добывать себе средства к существованию самыми различными способами. Исполнитель на бамбуковой флейте *сякухати* («до слез печальная мелодия» которого, очевидно, представляла собой концертный вариант одной из пьес *хонкёку*, составлявших ос-

нову молитвенной медитативной практики *суйдзэн*) также находился не в лучшей ситуации. Дзэн-буддийский монашеский орден Фу-кэсю, к которому, будучи монахами *комусо*, принадлежали все без исключения исполнители на *сякухати*, был запрещен императорским указом в том же 1871 г., после чего бывшие монахи также лишились защиты и средств к существованию. Видим, что в данном случае музыканты согласились выступить даже на концерте, организованном последователями чуждого им религиозного учения. Показательно к тому же исполнение флейтистом различного рода импровизаций и имитаций ради увеселения публики, что указывает на коренное изменение в статусе самого инструмента, поскольку до наступления эпохи Мэйдзи флейта *сякухати* была исключительно носителем сакральной звуковой традиции, а исполнение любых пьес, кроме основополагающих композиций *хонкёку*, и публичные выступления были строжайше запрещены.

Как уже говорилось, о. Николай с большим почтением и интересом относился к традиционной музыке для цитры *кото*, лютни *бива*, флейты *сякухати*; даже музыка придворного оркестра *гагаку*, которую владыка слышал на похоронах князя Ито Хиробуми, навевала на него очень необычные мысли:

...Послышалась тихая, жалостливая музыка (древнекитайского происхождения) — точно душа покойника, плача, жаловалась, что перешла в тот мир слепую, неспособную зреть свет истинного Бога и согреться любовью Отца Небесного, которого не хотела познать в этом мире (Дневник от 22 октября/4 ноября 1909 г.). [Т. V. С. 592].

Однако о *сямисэне*, трехструнной лютне с длинной шейкой, самом популярном, начиная с середины XVI в., инструменте городской музыкальной культуры, носителе классической театральной традиции, владыка отзывался неуважительно, что, в общем-то, отражает общую тенденциозность взглядов, которая по сей день наблюдается в среде профессиональных музыкантов¹¹. Так, в Дневнике от 7/20 августа 1908 г., будучи проездом в гостинице в Кусэ, о. Николай пишет, не стесняясь в выражениях:

Ночью до 2 с половиною часов и дольше внизу подо мною было чертово игрище: ночевали купцы, призвали «гейся» с дрянными «сямисен»'ами, пили, ели, хохотали, возились со служанками и гейсями, чьих смех и писк раздавался в диссонанс с безобразной музыкой... [Т. V. С. 424].

В Дневнике от 4/16 июня 1892 г. встречаем описание известного анекдотического случая, произошедшего с министром Муцу Мунэмицу:

...Недавно министр земледелия Муцу остановился проездом в Акаси на ночь в гостинице; в соседней комнате ночевали купцы, которые пригласили гейш и кутежом с ними не давали спать решительно никому; Муцу, выведенный из терпения, послал за тайкомоцу¹² — прийти с большим барабаном к нему в комнату — и в аккомпанемент к балалайке и пению гейш раздался неумолкающий оглушительный треск барабана, потопивший все звуки; это заставило, наконец, купцов прекратить свою музыку, или перевести место кутежа в другое пространство [Т. II. С. 550].

Однако к цитре *кото*, являющейся одним из самых ярких представителей японской музыкальной культуры, своего рода ее репрезентантом, владыка испытывал настолько живой интерес и глубокое почтение, что в 1902 г. по его инициативе был создан класс игры на *кото* в женской школе при Токийской Православной Миссии. Обучение было поставлено весьма серьезно; по окончании курса женской школы воспитанницам выдавались соответствующие свидетельства, а успехи учениц обязательно демонстрировались на выпускных торжествах.

...В заключение выпускные пели прощальную свою песнь школе — четыре строфы стихов своего сочинения, весьма милых и трогательных. Затем следовала, в первый раз нынче, игра на *кото*: принесли четыре инструмента, и на них сыграли учительница Евфимия Ито и три ученицы четвертого класса весьма стройно. Им даны свидетельства об окончании ими ученья на *кото* (Дневник от 24 июня/7 июля 1903 г). [Т. IV. С. 828].

Добавим, что вышеупомянутый Комитет по изучению музыки — Онгаку Торисирабэ Гакари — под руководством Идзава Сюдзи провел немалую работу по обработке и усовершенствованию популярных пьес музыки для *кото*, подготовив к изданию сборник под названием «Сокёку сю» («Сборник музыки для японского *кото*»), который был опубликован в 1888 г. Токийской Академией музыки как пособие для публичных школ, в которых ведется изучение традиционной музыки. Все пьесы в данном сборнике представляли собой композиции для голоса в сопровождении *кото* и были даны в европейской (пятилинейной) нотации. Поскольку преподавание музыки и хорового пения в Миссии велось с использованием именно такой нотации (объяснение этой системы составляло одну из основных трудностей обучения японцев нотной грамоте), а также потому, что Миссийская женская школа вполне подпадала под вышеозначенное определение, можно предположить, что, хотя о. Николай в Дневниках не приводит названий исполняемых на *кото* композиций, основу репертуара воспи-

танниц женской школы составляли пьесы именно из вышеупомянутого сборника¹³.

Помимо цитры *кото*, воспитанницы учились играть на фортепиано и фисгармонии, в чем делали значительные успехи, а также изучали хоровое пение и музыкальную грамоту, благодаря чему можно сказать, что программа музыкального образования в женской школе Миссии была в то время одной из самых глубоких и разносторонних.

Профессор Рафаил Густавович Кёбер... в Женской школе прослушал игру Надежды Такахаси¹⁴ и задал дальнейший урок на фортепьяно. Слушая превосходную игру Надежды, одобренную и самим Кёбером, я не мог не выразить ему искренней благодарности: «Никогда и не воображал, что услышу японку, хорошо играющую на фортепьяно, — и между тем, вот теперь на самом деле вижу это; исключительно этим Миссия обязана его, Рафаила Густавовича, доброте, истинной, бескорыстной, в полном смысле прекрасной доброте»... (Дневник от 11/23 июля 1897 г.) [Т. III. С. 559].

Заметим попутно, что обучение двухголосному пению под фортепиано или орган и западной пятилинейной нотации, проводимое в Миссии с конкретной целью воспитания певчих для церковных хоров, вполне соответствовало принципам всеяпонской образовательной программы, о которой мы упоминали выше. Более того, в провинциальных православных храмах обучение церковному пению давало любопытные результаты:

Молодой христианин из Тега... в восхищении, что учитель церковного пения Исаак Масуда пожил там и поучил церковному пению, — дети и подростки все теперь поют субботнюю и воскресную службу отлично и постоянно упражняются в пении; приобретение фисгармонии очень способствует оживлению; зато христианские дети там по пению лучшие в школах, и их за это очень хвалят... (Дневник от 28 марта/9 апреля 1897 г.) [Т. III. С. 496].

Наконец, одной из самых ярких страниц музыкальной жизни Токио эпохи Мэйдзи была, несомненно, русская духовная музыка в исполнении хора Токийской Православной Миссии, явление по тем временам уникальное для Японии. Известно, что становление православного певческого канона в Японской Церкви и создание профессионального церковного хора было осуществлено благодаря титаническому труду владыки Николая, в течение полувека неустанно переводившему богослужебные книги на японский язык, делавшему, совместно с русскими регентами Я. Д. Тихаевым, а затем Д. К. Львовским, хоровые переложения песнопений Всенощного бдения, Боже-

ственной литургии, молебнов, треб, праздничных служб и т. д., издававшему нотные сборники одно- и двухголосного пения, неустанно наставлявшему и опекавшему хор и певчих Миссии и провинциальных приходов. Страницы Дневника пестрят упоминаниями о том, как прошла та или иная церковная служба и как при этом пел хор. Например, в Дневнике от 9/22 апреля 1905 г. читаем:

С 6-ти часов Литургия. Пели на клиросе старшие семинаристы и попросились пропеть «Херувимскую», «Милость» и «Отче Наш» по-русски. Я позволил «Херувимскую» и «Отче Наш». Пропели превосходно, хоть бы и русским семинаристам так. Классы двухголосного пения, видимо, приносят пользу; ученики научились владеть своими голосами. [Т. V. С. 221].

О. Николай очень радовался, когда слышал стройное молитвенное пение, и, несомненно, ему было приятно слышать похвалы в адрес своих певчих со стороны как соотечественников, так и миссионеров иных христианских конфессий, живших в Токио, которые очень любили русское хоровое пение¹⁵.

Вчера вечером одна дама — протестантка, тоже хотела быть у всенощной, но, нашедши собор запертым, зашла ко мне; эта, как видно, наслушалась уже нашего пения; говорила мне: «Когда мне бывает печально, я вспоминаю ваше пение, и это утешает меня» (Дневник от 23 декабря 1908/5 января 1909 г.) [Т. V. С. 477].

Кроме того, хор Токийской Православной Миссии часто получал приглашения спеть небольшие духовные концерты и вне миссийских стен. О. Николай, как правило, не возражал:

Петр Исикава, редактор, приходил; просил позволения хору пропеть несколько песней наших на благодарственном концерте. Просят иностранные миссионеры о сем; очень нравятся им наше церковное пение. Концерт будет 15-го февраля нового стиля, в субботу, на Масленой. Зная, что у нас в субботу всенощная, просят в девять часов вечера, когда всенощная кончится. Пусть пропоют; дело доброе... Димитрий Константинович Львовский не хочет идти, но он наставит Алексея Обара, который тоже отлично управит хором. Могут пропеть «На реках Вавилонских», что они поют претрөгательно, «Взбранной» — печального напева, сочинения Якова Димитриевича Тихая, «Достойно», прекрасно переложенное. На большее едва ли будет время. — Участвует в концерте, между прочим, Рафаил Густавович Кёбер; фортепьяно — его часть (Дневник от 18/30 января 1896 г.) [Т. III. С. 246].

Однако не все было так безоблачно. Вот еще цитата:

За всенощной был некто Ювачев Иван Павлович, командир амурского парохода, едущий в Россию... Говорил, — до слез расстрогало наше пение. Совершенно то же самое утром сказал Громбчевский, католик, утерший навернувшиеся слезы даже и во время разговора о сем... Итак, пение наше сильно трогающее, или богомольцы легко трогающиеся? Судя по тому, как сегодня небрежно пели, и иногда безобразно кричали или пищали, конечно, — последнее (Дневник от 19 апреля/1 мая 1897 г.) [Т. III. С. 512].

О трудностях, сопутствовавших формированию и становлению хорового искусства в Японии, начало которого, несомненно, было положено русским православным певческим каноном, свидетельствуют многочисленные записи в Дневниках, посвященные ошибкам, недочетам, даже катастрофам во время пения церковных служб:

Торжественность праздничной всенощной и молитвенное настроение духа испорчены были дурным пением. Львовский в Посольстве, Алексей Обара, единственный регент из японцев, лежит больной; правил правым хором Иннокентий Кису, этот бездарный quasi-регент; несмотря на то, что учился в России, в Певческой капелле, и что много лет все же регентствует, не умеет тона задать и не смыслит, как поправить, когда заразнят. На «Ныне отпускаеши» так распозлзлись все певчие — кто в лес, кто по дрова — и так заорали, что я в ужас пришел, и бежал бы из Церкви, если б не был в облачении. И всю всенощную то там, то здесь заразнят. А в Церкви иностранных миссионеров и миссионерок еще больше собралось, чем наших христиан, — и все именно слушать пение приходят. Показал им Кису наш хор с новой стороны (Дневник от 24 декабря 1907/6 января 1908 г.) [Т. V. С. 345].

Однако, по зрелому размышлению, не стоит искать причины подобного плохого пения только в нерадивости и немзыкальности японских певчих. Причина сложностей, связанных с обучением партесному (то есть четырехголосному) пению, кроется, как нам кажется, в самом музыкальном менталитете японцев, кардинально отличающемся от того звукового мышления, которое присуще славянским народам. Японская музыкальная культура не только необычайно богата, она вокальна по своей природе и в своей основе, однако гармоническое хоровое многоголосие ей не свойственно. Те жанры хоровой музыки, которые существуют в японской традиции (хоровое пение во время синтоистских и буддийских богослужений, хор театра Но, народное хоровое пение), относятся к гомофонному (унисонному) хоровому стилю. Гармония же как вертикаль, образованная консонантными созвучиями, японской музыкальной традиции не присуща; кроме того,

в японском хоровом многоголосии точность интонации и совпадение тембров не обязательны в силу абсолютной ценности каждого отдельного звука. В русской же православной хоровой традиции, которая к концу XIX в. сложилась как симбиоз одноголосного знаменного распева и партесного (многоголосного) пения, напротив, первостепенное значение придается безупречному интонированию и нерасчлененности хорового звука, — хор должен петь («дышать») как один человек. Научить так петь людей с иным типом музыкального мышления крайне сложно. Помимо этого, крайне сложно научить певчих петь хотя бы и на два голоса в рамках определенной гармонической функции, объяснить им само понятие гармонической вертикали, поскольку таковое в их вокальной культуре отсутствует в принципе. Поэтому создание к 1891 г. прекрасного четырехголосного хора Токийского Воскресенского собора, способствовавшего популяризации нового для Японии певческого жанра, а также порождение культуры одно-двухголосного церковного пения в приходских храмах и молельных домах, о чем свидетельствуют многочисленные записи в Дневниках, можно с уверенностью назвать великим подвигом на ниве духовного музыкального образования. Истинная ценность церковного пения, его глубинная сущность находят свое выражение в столь же краткой, сколь и прекрасной характеристике, данной владыкой Николаем в Дневнике от 11/24 октября 1904 г.:

Нужно только в Церкви внятно читать и петь, а молящемуся внимательно прислушиваться, — и целое море христианского научения вливается в душу — озаряет ум познанием догматов, оживляет сердце святою поэзией, одушевляет и движет волю вслед святых примеров [Т. V. С. 154].

Таким образом, на страницах Дневников равноапостольного высокопреосвященного владыки Николая, основателя и архипастыря Японской православной церкви, перед нами предстает удивительно разнообразный, пестрый, бурлящий событиями мир Японии эпохи Мэйдзи не только в словах и красках, но и в звуках, каждый из которых, в полном согласии с традиционной японской эстетикой, прекрасен, самоценен и музыкален.

Список литературы

1. Бесстремянная Г. Е. Христианство и Библия в Японии. М., 2006.
2. Биографии композиторов с IV по XX век с портретами. Иностранный и русский отдел под редакцией А. Ильинского, польский отдел под ре-

- дакцией Г. Пахульского. Издание К. А. Дурново, Типо-литография Товарищества И. Н. Кушнерев и К°. М., 1904.
3. Дневники святого Николая Японского: В 5 т. / Сост. К. Накамура. СПб.: Гиперион, 2004.
 4. Дубровская М. Ю. Ямада Косаку и формирование японской композиторской школы. Новосибирск, 2004.
 5. Есипова М. В. К проблеме: японцы и русская музыкальная культура // 100 лет русской культуры в Японии. М.: Наука; Главная редакция восточной литературы, 1989. С. 258—279.
 6. Мецержков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис; Рипол классик, 2006.
 7. Музыкальный энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1991.
 8. Николай-До. Святитель Николай Японский. Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников. Составление, расшифровка и комментарий — Александр Чех. М.: ООО СПИФ «Библиополис», 2000.
 9. Саблина Э. Б. 150 лет Православия в Японии. История Японской Православной Церкви и ее основатель Святитель Николай. Серия «АИРО — Монография». — М.: АИРО-XXI; СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006.
 10. Сусаури В. И. Церемониальная музыка Китая и Японии / Под ред. К. Ф. Самосюка, Ю. В. Козлова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Издательство СПбГУ, 2008.
 11. Чайковский М. И. Жизнь Петра Ильича Чайковского. М.; Лейпциг, 1900—1902.
 12. Eppstein Ury. The Beginnings of Western Music in Meiji Era Japan (Studies in the History and Interpretation of Music). Lewiston, N. Y.: E. Mellen Press, 1994.
 13. Malm William P. Traditional Japanese music and musical instruments. Tokyo; New York; London: Kodansha international, 2000.
 14. Matsushima Maria Junko. St. Nikolai of Japan and the Japanese Church Singing. Интернет-ресурс: <http://www.orthodox-jp.com/maria/Nikolai-JAPAN.htm>
 15. Galliano Luciana. Yogaku: Japanese Music in the 20th Century. The Scarecrow Press, Inc. Lanham, Maryland and London, 2002.
 16. Howe Sondra Weland. The Role of Women in the Introduction of Western Music in Japan. The Bulletin of Historical Research in Music Education. Vol. 16. No. 2 (Jan., 1995). P. 81—97.

Примечания

¹ Мы имеем в виду классическую европейскую и североамериканскую музыку.

² Более подробно об этой методике см.: Синъити Судзуки. Вращенные с любовью: Классический подход к воспитанию талантов / Пер. с англ. С. Э. Борич. Мн.: ООО «Попурри», 2005.

³ См. интернет-ресурс <http://www.belcanto.ru/figner.html>

⁴ Справедливости ради отметим, однако, что Н. Фигнеру во время гастролей в Японии был 51 год, А. Лабинскому же — всего 36 лет, время расцвета певческого таланта и относительной «молодости» голоса. Общеизвестно, что по физиологическим причинам тенор как высокий по tessiture мужской голос «старится» и теряет гибкость и широту диапазона намного быстрее, чем баритон и тем более бас. Напомним, что Ф. И. Шаляпина во время его триумфальных гастролей по Китаю и Японии в 1935—36 гг. было больше 60 лет, но его уникальный бас звучал прекрасно.

⁵ Подробнее об этом см. [11].

⁶ Портрет самого К. М. Думчева долго не удавалось отыскать; в архиве Московской государственной консерватории сохранилось личное дело исполнителя, однако фотографического портрета (как втайне надеялся автор) там не оказалось. Тем не менее благодаря упорству и помощи зарубежных коллег удалось связаться с потомственным уфимским фотографом Н. Ю. Посниковым, в архиве которого сохранилась фотография юного Кости Думчева («мальчика со скрипкой»). Фотография была подарена его деду, Н. Е. Пикачеву, в 1894 г. во время гастролей юного скрипача в Уфе, и до настоящего времени нигде не публиковалась. На обратной стороне — надпись рукой К. М. Думчева: «На память Николаю Егоровичу Пикачеву от Кости Думчева. Прошу не забывать меня». Автор выражает сердечную признательность Николаю Юрьевичу Посникову за возможность ознакомиться с уникальным иконографическим документом.

⁷ За время своего пребывания в Японии (с июня по август 1918 г.) Прокофьев дал три авторских концерта — два в Токио (в здании Императорского театра) и один в Иокогаме.

⁸ Интересно, что Бо Цзюй в «Собрании экзаменационных тем» («Лес тем» — «Цэ линь»), рассуждая о новой и старой музыке и восстановлении произведений древности, говорит следующее: «Правитель умиротворяет духов и людей, облагораживает нравы и обычаи именно тем, что совершенствует правление и радуется сердца народа, а не тем, что изменяет ноты и ищет совершенства в звуках». [10. С. 212]. Другими словами, предпочтение новых музыкальных течений и исполнение музыки нового времени не может навредить государству при мудром и гармоничном управлении государством.

⁹ Цит. по: [15. С. 57] / Пер. мой. — Н. К.

¹⁰ В настоящее время марка музыкальных инструментов «Ямаха» известна во всем мире благодаря не только высочайшему качеству своей продукции, но и уникальным звуковым характеристикам. Заметим также, что в 1927 г. ученик Торакусу Ямаха Коити Каваи (1886—1955), который работал на фабрике «Ямаха» с 11 лет, в том же городке Хамамацу, где находится головное предприятие «Ямаха», основал компанию «Каваи» по производству музыкальных инструментов. Там же находится фабрика по производству роялей «Роланд». Вплоть до настоящего времени в Хамамацу выпускается 100 % японских клавишных музыкальных инструментов.

¹¹ Из опыта личного общения с японскими музыкантами автору известно, что сямисэн по сравнению с кото, бива и сякухати считается инструментом более низкого статуса, несмотря на то что принадлежит к классическому

инструментария и составляет вместе с кото и сякухати классическое трио санкёку.

¹² Тайкомоти — шут, скоморох, играющий на бочкообразном барабане тайко.

¹³ Приведем названия некоторых пьес: «Химэ-мацу» («Сосновая дева»), «Хана-курабэ» («Битва цветов»), «Хотару» («Светлячок»), «Ута-но мити» («Путь песни»), «Ракубай» («Опадающие лепестки сливы») и т. д. Заметим, что знаменитая песня «Сакура», ставшая своеобразным музыкальным символом Японии, также впервые была опубликована именно в этом сборнике.

¹⁴ Надежда Такахаси — одна из лучших выпускниц женской школы Токийской Православной Миссии; после выпуска осталась в школе преподавательницей, затем с 1903 г. была директрисой женской школы во вновь освященном Кафедральном соборе Благовещения Пресвятой Богородицы в Киото.

¹⁵ Американский епископальный миссионер Джефферис даже пел одно время в правом хоре Токийского Воскресенского собора (см. Дневник от 26 марта/8 апреля 1905 г.) [Т. V. С. 217].

**Разведка и японоведы:
становление осведомительной службы на Востоке
и тематические задания
для Е. Д. Поливанова и Н. И. Конрада**

*Я. А. Шулатов
ДВГГУ (Хабаровск)*

К началу второго десятилетия XX века японоведение в России подошло к качественно новой ступени развития. Это, в первую очередь, связано с именами выдающихся учёных — Н. И. Конрада, Н. А. Невского, О. О. Розенберга, М. Н. Рамминга и других¹, окончивших восточный факультет Петербургского университета в начале 1910-х годов, а также их учителя по Практической восточной академии Д. М. Позднеева, много сделавшего для становления научного изучения Японии как в Петербурге, так и на Дальнем Востоке России². Среди людей, внёсших неоценимый вклад в отечественное и мировое японоведение, следует также выделить талантливейших исследователей своего времени — выпускника историко-филологического факультета Петербургского университета Е. Д. Поливанова³ и С. Г. Елисеева, единственного на тот момент иностранца, успешно закончившего Токийский императорский университет⁴. Как справедливо указывал В. М. Алпатов, «японисты предшествовавших поколений... были прежде всего практиками, знавшими язык и реалии, но далёкими от науки»⁵.

В то же время изучение Японии российскими военными к указанному периоду также претерпело существенные изменения. Как известно, во время русско-японской войны армия испытывала недостаток не только в специалистах по Японии, но даже в переводчиках с японского языка. Поражение в войне привело не только к всплеску интереса к молодой азиатской империи, стремительно ворвавшейся в когорту мировых держав, но и к появлению среди российских военных талантливых аналитиков, занимавшихся изучением Японии. Среди них особо следует выделить А. Н. Воскресенского⁶, проработавшего 12 лет морским агентом (атташе) в Токио, докладные записки которого относительно военного потенциала Японии, экономической, финансовой и внутривластной обстановки в стране отличались точностью и глубиной анализа. Также стоит отметить деятельность военного агента В. К. Самойлова, занимавшего эту должность в Токио до и после русско-японской войны⁷. Вместе с А. И. Руси-

ным, также служившим накануне войны 1904—1905 гг. морским агентом в японской столице⁸, эти фигуры являлись одними из ведущих знатоков Японии в органах оперативного руководства армии и флота, причём и Воскресенский, и Самойлов самостоятельно и довольно прилично овладели японским языком.

Количество военных специалистов, занимавшихся японским направлением на местах, также заметно увеличилось. Основную их массу составляли слушатели Восточного института во Владивостоке, периодически проходившие стажировку для улучшения своих знаний, в том числе по японскому языку. При этом ряд офицеров получал возможность пройти практику непосредственно в стране изучаемого языка. Так, после окончания курса обучения во Владивостоке, в 1908 г. в Токио на годичную стажировку для усовершенствования знаний в японском языке был отправлен капитан Генштаба В. В. Кривенко, а в 1909 г. его командировка в стране была продлена ещё на один год⁹. На практику в Японию отправлялись и другие офицеры, в основном из Приамурского военного округа (ПВО). Языковую подготовку офицеров округа курировал подполковник Крыжановский из Владивостокской крепости. Помимо Японии, штаб ПВО под предлогом языковых стажировок направлял офицеров-слушателей института в поездки в приграничные области, попутно давая задания по сбору сведений о военных приготовлениях соседей с использованием различных методов, включая фотосъёмку. Специалисты по японскому языку в основном работали на севере Корейского полуострова и по обе стороны корейско-китайской границы¹⁰.

Вместе с тем нельзя не указать на существенные недостатки подготовки специалистов по Японии в армейской среде. Обращал на себя внимание довольно низкий уровень организации языковых стажировок офицеров на Японские острова, в том числе ограниченный срок командировок, слабое финансовое обеспечение стажёров, отсутствие чётких учебных программ и экзаменов по итогам обучения, недостаточная проработка документальной стороны вопроса (офицеры приезжали в Японию в штатском как частные лица) и т. д.¹¹ В центральном аппарате пока также не появились профессиональные кадры, фундаментально занимавшиеся японским направлением, необходимость развития которого после поражения в войне 1904—1905 гг. остро ощущалось военными властями. Отражением этого явления стало стремление военного и морского ведомств привлекать к аналитической работе перспективных исследователей из гражданской среды, благо, как было уже отмечено выше, в отечественной науке появилась целая плеяда выдающихся японистов и востоковедов.

Одним из первых профессиональных учёных, оказавшихся привлечённым к сотрудничеству с российской осведомительной службой, был Д. М. Позднеев, проживавший в 1906—1910 гг. в Японии. Во этот период военный агент в Токио В. К. Самойлов получил от Генштаба задание привлечь к агентурной работе бывшего директора Восточного института, который выразил своё согласие, предупредив, впрочем, что не может сообщать секретные сведения. Однако, несмотря на это, а также на весьма высокий уровень вознаграждения, затребованного Позднеевым (оно было не только выше годового жалования помощника военного агента, но и почти в полтора раза превышало бюджет посольства на все «секретные надобности»), деятельность востоковеда была высоко оценена не только военными, но и дипломатическими представителями. Так, посол России в Японии Н. А. Малевский-Малеви́ч в одном из своих донесений в российскую столицу просил о сохранении для Позднеева должности корреспондента Петербургского телеграфного агентства в Токио, т. к. «только при такой постановке дела осведомительная служба... агенства может принести действительную пользу русским интересам в Японии». Ходатайство было удовлетворено, и учёному было выделено 2500 руб. в год «на разведочную деятельность в Японии»¹². Таким образом, для российского военного ведомства Позднеев представлял ценность именно в качестве аналитика и знатока Японии, что выводило работу по изучению недавнего противника на принципиально новый уровень.

Необходимо отметить особенность ведения разведдеятельности в отношении Японии после 1905 г. Хотя во время русско-японской войны на Дальнем Востоке была создана и успешно функционировала осведомительная сеть, созданная бывшим российским посланником в Корее А. И. Павловым, однако по ряду причин, главным образом из-за попадания её руководителя в опалу, опыт и связи «шанхайской резидентуры» оказались невостребованными, а «Проект организации агентско-разведочной деятельности на Дальнем Востоке», подготовленный ближайшим помощником Павлова и его преемником Л. В. фон Гойером в конце 1905 — начале 1906 г., так и не был реализован¹³.

После войны первоочередной задачей для Петербурга стала нормализация отношений с Токио, поэтому российские представители в японской столице заняли крайне настороженную позицию в отношении ведения разведдеятельности против Японии, в особенности если таковая осуществлялась не под их непосредственным контролем. Фактически это стало одной из главных причин, почему наработки

шанхайской агентуры на японском направлении перестали использоваться. 4 августа (22 июля) 1907 г. в российский МИД поступила секретная депеша от посланника в Токио Ю. П. Бахметьева, в которой тот докладывал о беседе с фон Гойером, бывшим в то время начальником тайной агентуры в Шанхае.

Как сообщал российский посланник, он «весьма откровенно» высказал фон Гойеру своё мнение, согласно которому «собрание каким-то мне неизвестным путем сведений о японской армии и флоте, сведений, далеко не сходящихся с теми, которые имеются у наших ответственных и опытных агентов¹⁴, не только бесполезно, но даже и вредно», т. к. если данные сведения дойдут до Генерального штаба или Морского генерального штаба (МГСШ), то они могут «только вызвать совершенно излишние недоразумения и запросы». После чего Бахметьев предложил начальнику шанхайской агентуры использовать «столь значительные суммы», отпущенные на «секретное получение самых разнообразных сведений», в том числе и о Японии, «на наблюдение за промышленной, торговой и геополитической деятельностью Японии в самом Китае», попутно заметив, что «за японцами же в самой Японии гораздо удобнее нам самим следить в Токио, нежели ему из Шанхая».

Примечательно, что, по словам Бахметьева, фон Гойер «весьма охотно и рассудительно принял к сведению» рассуждения посланника, а также «обещал с ними впредь соображаться, уже более не занимаясь военным делом, ему совершенно неизвестным», целиком поручив изучение данных вопросов военным атташе, «проживавшим в Японии и изучавшим их на месте, а не по отдаленным слухам». Фон Гойер также сообщил, что еще до этого разговора он «успел убедиться в недобросовестности своего японского разведчика и уволил его», а после разговора с Бахметьевым и полковником Самойловым «решил, что содержание здесь таковых должностей было бы только непроизводительным для казны расходом...»¹⁵.

Как видно, руководство российской миссией в Токио сделало всё, чтобы воспрепятствовать попыткам наладить сбор сведений о Японии извне, очевидно опасаясь возникновения возможных осложнений на дипломатическом фронте¹⁶. Однако при этом возможности российских представителей в японской столице в плане организации негласной работы были весьма ограничены, т. к. любой иностранец, тем более сотрудник зарубежной дипмиссии, достаточно плотно опекался японскими компетентными органами. В результате постановка планомерной работы по организации централизованного сбора агентурных данных со всего Дальневосточного региона была отло-

жена на долгое время. В плане сбора информации разведывательно-го характера Япония де-факто была выделена в отдельное производство, в котором всё было отдано на откуп сотрудникам на местах — военному и морскому агентам в Токио.

Следует также отметить следующий принципиальный момент. При анализе вероятности нового вооружённого столкновения с Японией российское военное руководство отводило ключевое место морскому театру военных действий (ТВД), и взгляды Главного управления Генерального штаба (ГУГШ) и морского ведомства относительно невозможности поддержания вооружённого паритета с Японией в условиях отсутствия сильных ВМС на Тихом океане практически полностью совпадали. Приоритетность морского ТВД обусловила ведущую роль образованного в апреле 1906 г. МГШ в разработке военной стратегии на японском направлении. Как показывает анализ архивных документов, специалисты Морского генштаба в целом были более точны в оценках боевого потенциала Японской империи, чем их коллеги из ГУГШ¹⁷. В этой связи представляется вполне логичным, что первые разработки по организации централизованной осведомительной службы на Дальнем Востоке, представляемые ниже, появились именно в МГШ.

После русско-японской войны в отношениях России и Японии произошли значительные перемены. Две империи смогли разграничить сферы влияния в регионе, координируя друг с другом свои позиции относительно экспансионистских планов и актуальных вопросов международной политики, при этом постепенно наращивая сотрудничество не только в политической, но и в культурной, экономической и прочих областях. К началу Первой мировой войны русско-японские отношения де-факто достигли уровня союзнических. Тем не менее в правящих элитах обеих стран, особенно среди военных, сохранялась крайне высокая степень подозрительности по отношению к недавнему противнику. Дипломаты и военные как в России, так и в Японии внимательно отслеживали высказывания политиков противоположной стороны касательно дальнейших перспектив развития двусторонних контактов, обращая пристальное внимание на любые указания относительно возможности возникновения новой русско-японской войны. Российско-японское сотрудничество, начавшее складываться в первое десятилетие после войны 1904—1905 гг., ещё не успело приобрести прочный фундамент, и различного рода алармистские и воинственные высказывания ложились на благодатную почву недоверия к партнёру, способствуя укоренению негативных настроений.

В 1913—1914 гг. специалистами МГШ было подготовлено несколько служебных записок относительно организации агентурной работы на Дальнем Востоке¹⁸. В предисловии к одной из них («О вспомогательных способах развития осведомительной службы на Дальнем Востоке») приводилась следующая цитата из японских газет: «2 марта 1914 года японский военный министр Кусуноэ на запрос депутата из Нижней палаты заявил, что при разработке программы военных вооружений Японии военное министерство считает объектом этих вооружений Россию, как наиболее вероятного врага Японии в ближайшем будущем». Комментируя это высказывание, в МГШ отмечали: «Несмотря на значительное сближение России и Японии за последние годы, в Японии и сегодня найдется немало элементов, считающих будущее столкновение между Россией и Японией неизбежным», и, анализируя обстановку в регионе, приходили к выводу, что «слабость разваливающегося Китая может... привести к осложнениям между Англией и Японией в долине Янцзы, или к новому русско-японскому спору на полях Маньчжурии»¹⁹. В условиях, когда военные считали возникновение нового вооружённого конфликта с Японией весьма вероятным, задача изучения потенциального противника (сотрудничество с которым продолжалось, тем не менее, развиваться) вставала особенно остро.

Вместе с тем в указанных документах подчёркивался крайне неудовлетворительный уровень знаний о современном политическом положении стран Востока, в том числе Японии и Китая. При этом представители военных кругов высказывали резкое недовольство фактом недостаточного, на их взгляд, внимания отечественного востоковедения к нуждам военных, причём данные настроения выражались в крайне неллицеприятной форме. Так, «существенным препятствием для ознакомления со странами Востока» были названы «слишком большие размеры тех немногих научных трудов, которые появляются в этой области», поэтому «благодаря слишком крупным размерам, эти труды становятся недоступными для ознакомления более широким кругам русского общества». Развивая эту мысль, в МГШ подчёркивали следующее: «С другой стороны, те немногие научные силы, которыми располагает Россия в настоящее время, направляются волей научных учреждений к изучению археологической пыли и остатков, которые не имеют ничего общего с современными политическими потребностями России. Так, среди нескольких лиц, командированных Русско-японским обществом в Японию в нынешнем 1914 году, один стипендиат будет изучать диалекты японские; другое лицо, командированное Антропологическим обществом в Корею, будет мерить

черепу туземцев и рыться в корейских развалинах. Этому последнему для покупки битой посуды и других археологических драгоценностей отпускается Антропологическим обществом 1500 рублей. Но для того, чтобы изучать современную политическую жизнь стран Востока, в С. Петербурге средств не находится»²⁰.

В другом документе МГШ («Об использовании морским и военным ведомствами лиц, командированных на Восток») отмечалось, что «несмотря на существование в России высших учреждений, специально изучающих Восток, а также Обществ, имеющих целью о б ъ е д и н и т ь (здесь и далее выделено в оригинале — *Я. Ш.*) русских востоковедов, деятельность последних не только оказывается лишенной планомерности и единства, но почти совершенно не отвечает государственным потребностям России настоящего времени». Среди причин сложившейся ситуации специалисты морского ведомства выделяли следующие обстоятельства: «1) Скудность средств (денежных, а также и научных сил), коими располагает русское востоковедение; 2) Отсутствие творческих способностей у лиц, ныне стоящих в первом ряду русских п р и з н а н н ы х востоковедов; 3) Отвлечение имеющихся научных сил к изучению д р е в н е г о Востока и совершенное пренебрежение с о в р е м е н н ы м Востоком; 4) Отсутствие тесной связи между государственными учреждениями и востоковедами». Как резюмировалось в итоге, «благодаря такой отчужденности востоковедов, последним неизвестны современные запросы тех или иных ведомств (напр., Морского и Военного), и силы востоковедов остаются государством неиспользованными»²¹. В качестве мер воздействия на сложившуюся ситуацию в МГШ предлагали развёрнутый план, включавший в себя следующие положения.

«Востоковеды, т. е. лица, изучающие Ближний, Средний и Дальний Восток, должны рассматриваться с государственной точки зрения, как уши и глаза государства, предупреждающие это последнее о надвигающейся извне опасности и облегчающие изыскание путей к избежанию таковой. Но для того, чтобы эта в ы с о к а я задача была осуществляема востоковедами в жизни, необходимо, чтобы изыскания и деятельность востоковедов были объединены единой целью охранения государственных интересов и планомерной организованной работой, отвечающей потребностям государства в данное время. Такое положение вещей может быть легко изменено, и притом при сравнительно минимальных затратах. Так, Морское и Военное ведомства могли бы использовать для своих целей знания русских востоковедов, с одной стороны, первоначально для производства ПОЛИТИЧЕСКОЙ РАЗВЕДКИ, и одновременно для подготовки почвы

к будущему расширению СПЕЦИАЛЬНОЙ ОСВЕДОМИТЕЛЬНОЙ СЛУЖБЫ на Ближнем, Среднем и Дальнем Востоке».

Для начала предполагалось давать для разработки «всем востоковедам, командиремым на Восток в данном году различными научными и общественными организациями, а также высшими учебными заведениями... темы политического характера». При этом «командируемые на Восток лица» должны были «во время своего пребывания на Востоке вступать в возможно близкие сношения с возможно большим числом туземцев, дабы непосредственно иметь возможность ознакомиться с существующими среди туземцев данной страны с политическими и по возможности о п п о з и ц и о н н ы м и течениями». Впоследствии «полученные таким образом сведения о существующих на Востоке легальных и нелегальных общественных организациях, а также об отдельных выдающихся личностях» могли быть использованы морским и военным ведомствами «в целях развития на месте СПЕЦИАЛЬНОЙ ОСВЕДОМИТЕЛЬНОЙ СЛУЖБЫ, причем для вступления в непосредственные сношения с туземцами или проживающими на Востоке иностранцами уже не будет надобности обращаться к содействию наших востоковедов». Касательно тем, предполагавшихся для разработки исследователями, указывалось, что «таковые должны послужить к выяснению сильных и слабых сторон данного государственного организма на Востоке. Напр., Японии в Корее, Китая в Монголии, Англии в Индии и Тибете, Германии в Малой Азии и т. п.». В заключение приводился список организаций и учреждений, периодически отправлявших за рубеж стажёров, которых предполагалось использовать в указанных выше целях. Список делился на две части и включал в себя различного рода общества (1. Русских ориенталистов; 2. Востоковедения; 3) Императорское географическое; 4. Антропологическое; 5. Русско-японское и др.) и учебные заведения (1. Санкт-Петербургский университет; 2. Лазаревский институт в Москве; 3. Владивостокский Восточный институт и др.). При «такой организации использования сил востоковедов» предполагалось, что «Морское и Военное ведомства могут получить не только всестороннее освещение политической и духовной мощи данной страны, но также и обладать точными сведениями о том, где наиболее успешно и какими средствами можно производить СПЕЦИАЛЬНУЮ ВОЕННУЮ РАЗВЕДКУ»²².

Лица, указанные в предыдущей записке МГШ среди командированных Русско-японским обществом в Японию в 1914 г., впоследствии стали великими учёными, значение и роль которых в истории отечественного и мирового востоковедения сложно переоценить — это

были Евгений Дмитриевич Поливанов и Николай Иосифович Конрад. Первый должен был «изучать диалекты японские», а второй, как указывалось авторами документа, «мерить черепа туземцев и рыться в корейских развалинах». Примечательно, что, несмотря на резко критичный настрой относительно положения дел в отечественной науке с точки зрения интересов военных кругов, в МГШ осознавали потенциал этих двух молодых исследователей, которым в 1914 г. исполнилось только по 23 года. В цитируемых документах прямо указывалось, что «оба указанных выше лица являются одними из наиболее способных лиц, посвятивших себя изучению Востока»²³. Поэтому, когда в российском морском ведомстве решили вплотную заняться «исправлением» ситуации в востоковедении с целью привлечь перспективные кадры к сбору сведений для решения текущих политических задач государственного характера, вполне логичным выглядело стремление доверить выполнение одного из первых поручений подобного рода именно Поливанову и Конраду. Таким образом, двум молодым японоведам, направлявшимся на стажировку в Японию, со стороны МГШ были даны задания, представлявшие не сколько научный, сколько практический интерес и крайне важные для анализа дальнейшего направления развития внешнеполитического курса Японской империи.

Магистру сравнительного языкознания Е. Д. Поливанову, только закончившему Санкт-Петербургский университет и оставленному на кафедре при Восточном факультете, во время стажировки в Японию было предписано ознакомиться с деятельностью ведущих японских научно-политических обществ, выступавших за разные пути развития имперской внешней политики.

Специалисты МГШ давали довольно точную оценку объектам предполагавшегося исследования. Российские военные пристально следили за действовавшими в Японии научно-политическими собраниями и кружками. Особыми объектами внимания были «Общество объединённой культуры Восточной Азии» (яп. *То:а до:бункай* 東亜同文会)²⁴, считавшееся враждебным как выступавшее за активизацию политики Токио в Китае и на континенте, а также «Общество Тихого океана» (яп. *Тайхэйё: кё:кай* 太平洋協会), стремившееся направить острие внешнеполитических усилий Японии в сторону южных морей. В задании для Е. Д. Поливанова отмечалось, что последнему «должно быть разъяснено, что общество Тоадобун-Кай преследует цели материковой политики Японии и прямо враждебно России, что же касается общества Тайхэйё-Кёёкай, то это последнее, основанное на средства Японского Морского Министерства, стремится

направить японскую внешнюю политику на Юг, т. е. к Океании и на Восток, т. е. к западному побережью Америки». Помимо указанных организаций, Поливанову предлагалось обратить «особенное внимание» на Японо-русское общество в Токио и «Тайхэй-Кай» (указывалось в одной связке с Тайхэй-Кёкай)²⁵.

Деятельность приведённых выше научно-политических обществ заслуживает отдельного комплексного исследования. И если про «То-адобун-Кай» известно, что оно было основано в 1898 г. по инициативе известного политика, председателя Палаты пэров Коноэ Ацумаро, а среди своих задач в т. ч. ставило, по сути, пропаганду паназиятских идей (первоначально — японо-китайское сотрудничество для «защиты территориальной целостности Китая» (яп. *Сина ходзэн/支那保全*) от европейцев), сбор различных сведений для дальнейшего проникновения на материк, организацию обучения молодёжи и налаживание связей с национально-революционным движением в Китае²⁶, то под названием «Тайхэй-Кёкай» в японской исторической науке обычно подразумевают организацию, основанную при поддержке морского министерства в мае 1938 г., одним из руководителей которой был Мацуока Ёсукэ, впоследствии возглавивший МИД страны и подписавший в 1941 г. пакт о нейтралитете с СССР²⁷. Вместе с тем очевидно, что деятельность «Тайхэй-Кёкай» уходила корнями в более ранние времена и была напрямую связана с борьбой двух течений в японской военной и политической элите относительно главного направления внешней экспансии империи — на материк или в южные моря. За первый вариант активно выступала армия, флот же являлся сторонником продвижения по второму пути. Сразу после русско-японской войны данное расхождение нашло своё отражение в одном из фундаментальных документов военной стратегии Японии — «Оборонном курсе империи» (яп. *Тэйкоку кокубо: хо:син 帝國國防方針*), когда сухопутные войска продолжали считать главным потенциальным противником Россию, а ВМФ выделял в качестве основного соперника США²⁸. И хотя данная полемика в определённой степени носила характер борьбы за бюджетные ассигнования (американские ВМС для японского флота являлись более подходящей мишенью, чем Россия, практически полностью лишившаяся морской составляющей вооружённых сил в результате войны 1904—1905 гг.), однако разногласия между армией и флотом Японии относительно главного вектора внешнеполитических усилий империи носили концептуальный характер.

Примечательно, что в российском МГШ справедливо отметили тенденцию тяготения японского флота к экспансии в юго-восточные

моря, что скорее могло привести к конфронтации с США, нежели с Россией. В отличие от этого, цели и задачи, декларировавшиеся «Тоадобун-Кай», несли прямую угрозу имперским интересам Петербурга в регионе. Как представляется, деятельность «Тоадобун-Кай» имела определённую поддержку в руководстве сухопутных сил Японии и являлась своего рода отражением конкуренции между армией и флотом, носившей, помимо всего прочего, и клановый характер (руководство японским ВМФ было практически полностью сосредоточено в руках выходцев из княжества Сацума, а деятели из княжества Тёсю, в свою очередь, контролировали армию).

Таким образом, постановка тематических задач МГШ свидетельствовала о довольно неплохом уровне осведомлённости российских военных относительно главных тенденций развития политической мысли в Японии. В задании для Поливанова указывалось, что «Тоадобун-Кай» и «Тайхэй-Кай» «преследуют две совершенно противоположные цели», и «вот это то противоречие поставленных себе различными обществами японскими целей и желательно возможно полнее ответить». МГШ интересовало всё: «история возникновения обществ, их уставы, личный состав, цели и деятельность. Отчеты обществ, издаваемые ими органы, научные и политические труды». В качестве основной задачи указывалось, что «г-н Поливанов должен иметь прежде всего в виду, что его исследование должно показать, какие политические цели поставило себе каждое данное общество и в каком (политическом) направлении эта работа совершается». С этой целью учёный должен был «вступить в личные сношения с представителями этих обществ, а также получить уставы, отчеты и издания означенных обществ». Кроме того, предлагалось «привезти или прислать по возможности весь печатный материал и литературу, касающуюся этой темы». В МГШ полагали, что по завершении исследования «все книги и материалы на туземных (восточных) языках можно... направить в одну из библиотек С. Петербурга», из которых «самой удобной» признавалась библиотека Императорского географического общества.

Вместе с тем результаты самой работы Поливанова предлагалось засекретить. Вот как как формулировалось это положение в документе МГШ: «Впоследствии... полученный таким образом материал должен быть разобран и о результатах этого исследования должен быть сделан доклад, например в Императорском Географическом обществе. Часть результатов такого исследования может оказаться полезным не обнародовать. В таком случае лицо, руководящее данными политическими исследованиями, предоставит эти не подлежащие огла-

шению материалы в Морской Генеральный Штаб. При этом сам исследователь будет поставлен в известность только о том, что вот такие-то данные по политическим соображениям оглашать на докладе и в печати не следует (например, под предлогом сохранения дружбы с Японией — так цензируются доклады в Русско-японском обществе). Дальнейшая же судьба таких нескромных сведений и материалов останется исследователю неизвестной»²⁹.

Не менее важное задание было подготовлено для Н. И. Конрада, который окончил Восточный факультет Санкт-Петербургского университета и оставлен при факультете по кафедре корейского языка, — молодой исследователь должен был проанализировать прочность японских позиций в Корее. Николай Иосифович отправлялся на стажировку сразу от двух организаций: сначала Русско-японское общество командировало Конрада в Японию на 4 месяца для изучения постановки среднего образования в стране, после чего учёный должен был отправиться в Корею на зиму 1914/15 гг. по линии Императорского Антропологического общества с задачей «изучения корейцев с антропологической точки зрения и для собрания небольшой археологической коллекции». Рассмотрев основные цели пребывания Конрада на Дальнем Востоке, в МГШ сформулировали для него следующую тему: «Японо-корейские отношения и положение Японии на Корейском полуострове».

В соответствующем документе морского ведомства отмечалось следующее: «Во время пребывания в Японии г-н Конрад должен, по возможности, ознакомиться с положением корейцев на Японских островах. Выяснить приблизительное число проживающих здесь корейцев и общие условия их жизни. В это же время желательно ознакомиться с библиографией по корейскому вопросу на японском языке. По приезде в Корею выяснить, в чем заключаются сильные и слабые стороны японского владычества в Корее, как продвигается японская колонизационная деятельность. Войти в непосредственное сношение с туземцами, чтобы выяснить отношение широких корейских масс к японскому владычеству, постараться выяснить, какие именно слои корейского народа более всего пострадали от японского господства и враждебно к нему относятся. В случае, если удастся познакомиться с представителями корейской интеллигенции и вообще более или менее выдающимися корейцами, описать их характеристики с точным указанием занимаемого ими положения, рода деятельности и мест жительства. Выяснить условия жизни японцев в городах (напр., Гензане). Кроме того, г-ну Конраду предлагается привезти или прислать возможно более полный литературный и статистический материал

по корейскому вопросу, изданному на японском языке». В качестве основной задачи исследователю должно было «быть разъяснено, что его исследование положения японцев в Корее должно содействовать выяснению того, насколько прочно укрепилось господство Японии в Корее, и где нужно искать экономические и духовные данные, могущие в случае надобности послужить к ослаблению японского господства в Корее». По возвращении в Петербург Конрад должен был представить собранный материал и «характеристики тех корейцев, с которыми ему пришлось ближе познакомиться», а также «дать и данные относительно корейских газет»³⁰.

Корея традиционно являлась одним из приоритетных мест для японской внешней политики, а в период Мэйдзи корейское государство стало главной мишенью для экспансии молодой империи. Японо-китайская война 1894—1895 гг. велась, в первую очередь, за господство над Корейским полуостровом, и во многом именно разногласия вокруг корейской проблемы привели в конечном итоге к вооружённому столкновению между Россией и Японией в 1904—1905 гг. После войны российский МИД попытался продолжить линию на поддержание идеи независимости корейского государства и противодействие влиянию Японии, однако оказался в международной изоляции и вынужден был отступить под нажимом японской стороны, занявшей бескомпромиссную позицию по самой чувствительной для себя внешнеполитической проблеме. Как отмечал в беседе с российским посланником в Токио Ю. П. Бахметьевым глава японского МИДа Хаяси Тадасу, «корейский вопрос — большое место Японии»³¹, в котором империя не могла уступить. После назначения весной 1906 г. министром иностранных дел России сторонника соглашения с Японией А. П. Извольского российская дипломатия практически полностью признала исключительные права Японии на Корейском полуострове и фактически закрыла для себя корейский вопрос³². Однако для российских военных кругов Корея являлась, в первую очередь, одним из самых эффективных рычагов давления на недавнего противника, уровень недоверия к которому оставался по-прежнему невысоким. Именно поэтому, несмотря на официально определённую позицию правительства России по отношению к Корее, полностью признавшего последнюю частью Японской империи, военные по-прежнему интересовались корейской проблематикой, «настроением корейского населения по отношению к завоевателям» и прочими деталями, могущими оказаться полезными в случае возникновения осложнений с Японией.

Таким образом, задачи, подготовленные МГШ для Е. Д. Поливанова и Н. И. Конрада, носили чрезвычайно важный характер для рос-

сийской дипломатии и оборонной стратегии и требовали незаурядных усилий для их выполнения. Впрочем, авторы приведённых выше документов весьма оптимистично смотрели на перспективы сотрудничества с молодыми японоведами. Отмечая талант обоих исследователей, специалисты морского ведомства высказывали уверенность, что «они с удовольствием возьмутся за разработку тем, подобных указанным выше». При этом, поручая начинающим учёным задачи фундаментального характера, в МГШ планировали ограничиться минимальными финансовыми затратами. Вопросы, касавшиеся вознаграждения, формулировались следующим образом: «Поощрением к такой работе могло бы послужить ассигнование некоторой суммы для покупки книг, не для них лично, но которые бы поступили в собственность хотя бы того же Императорского Географического общества. Конечно, можно было отпустить незначительную сумму и для их личного пользования, но в этом совершенно нет никакой необходимости (выделено в оригинале. — Я. Ш.). Важность же приобретения восточных книг, которые поступили бы в собственность одной из С. Петербургских библиотек, была бы чрезвычайной. Дело в том, что в С. Петербурге совершенно отсутствуют научные пособия для работы. Библиотеки не обладают средствами для выписки восточных книг, а частные лица и подавно. В результате, приходится довольствоваться крохами. Ассигнование нескольких сот рублей на покупку книг (части чисто научной, части желательно политического характера) внесл[о] бы большое оживление в дело изучения Востока». Как следует далее из документа, как минимум на начальном этапе военные круги не ставили серьёзной задачи воспитать собственных специалистов, способных профессионально заниматься странами Востока, рассчитывая делать упор на привлечение к работе востоковедов из гражданской среды: «Использование подобных научных командировок может быть распространено на Ближний Восток. Здесь, например, может быть изучена деятельность немцев в Малой Азии, в заливах Мерсины и Александретты, деятельность Англии в Египте и Индии в желательном для Генерального Штаба направлении. Такое постепенное использование научных сил русских для целей Морского Генерального Штаба постепенно может привести и к установлению прочных связей с туземными кругами. Восток перестанет быть неизвестной величиной, и осведомительная работа, благодаря знанию туземной среды и широких слоев туземного общества, будет значительно облегчена»³³. Вместе с тем крайне важная проблема организации фундаментальных исследований в области востоковедения по вопро-

сам военно-стратегического характера так и осталась фактически нераскрытой. В ближайшие годы разведка рассчитывала только на помощь со стороны профессиональных учёных-востоковедов.

Примечательно, что в сложившейся ситуации в морском ведомстве выступали против того, чтобы командируемые узнали об источнике тематических заданий для них — об этом прямо указывалось в документах МГШ касательно указанных исследователей³⁴. Тем не менее в конечном итоге об этом стало известно. В материалах следственного дела арестованного в 1937 г. Е. Д. Поливанова учёный упоминает о том, что после возвращения из Японии в 1916 г. он «представил докладную записку с изложением в ней деятельности некоторых японских обществ, ставящих своей целью проникновение японского влияния на русский Дальний Восток», после чего председатель Общества востоковедения генерал Шведов направил его «в царскую разведку к генералу Рябикову», который также высоко оценил качество представленного материала и предложил сотрудничество³⁵. С учётом того, что тема указанного доклада была изначально составлена в МГШ, данные показания не выглядят выбитыми насильно в ходе следствия, и несложно предположить, что талантливый учёный и аналитик ещё неоднократно привлекался руководством российской разведки к сотрудничеству во время своих командировок в Японию.

Вместе с тем в Российском государственном архиве ВМФ сохранилась записка в МГШ, датированная 4 февраля (22 января) 1916 г. и адресованная некому Михаилу Иосифовичу, очевидно, сотруднику штаба. Отправитель, подписавшийся инициалами «Н. П.», направлял своему адресату повестку заседания Японского отдела³⁶, на котором ожидалось прочтение доклада Поливанова «Деятельность общества Тоадобункай в 1914 г.», и упоминал о желательности присутствия кого-нибудь из МГШ³⁷. Учитывая совпадение по годам и теме доклада с указанными в материалах следственного дела Поливанова, можно предположить, что именно после этого доклада учёному действительно официально предложили сотрудничество с разведывательными органами Российской империи.

Автору пока не удалось обнаружить текстов предполагаемых отчётов, составленных стажёрами-востоковедами по результатам командировки 1914—1915 гг. В то же время упомянутые задания для Е. Д. Поливанова и Н. И. Конрада были, по сути, первым проектом МГШ подобного рода. В этой связи уместно вспомнить о том, что приблизительно в то же время в Японии в разном качестве находились О. О. Розенберг, Н. А. Невский и ряд других выдающихся япо-

нистов. Вполне вероятно, что в отечественных архивах ещё хранятся материалы, способные пролить свет на доселе неизвестные страницы истории отечественного востоковедения.

Примечания

¹ Подробнее о указанных лицах см.: Михайлова Ю. Д. К столетию со дня рождения О. О. Розенберга (1888—1919) // Япония: Ежегодник. 1987. М., 1989. С. 255—264; Алпатов В. М. Николай Иосифович Конрад: К 100-летию со дня рождения // Восток. 1991. № 2. С. 69—83; Алпатов В. М. Три япониста // Знание-сила. 1992. № 1. С. 105—113; Алпатов В. М. Конрад и Невский // Российские востоковеды. Страницы памяти / Сост. Н. Ф. Лещенко. М., 1998. С. 30—60; Тамашишвили А. О. Николай Конрад: обращение к будущему? // Российские востоковеды. Страницы памяти / Сост. Н. Ф. Лещенко. М., 1998. С. 63—105; Джарьылгасинова Р. Ш., Сорокина М. Ю. Академик Н. И. Конрад. Неизвестные страницы биографии и творческой деятельности // Репрессированные этнографы. Вып. 1. М., 1999. С. 199—234; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997 и т. д.

² В 1904—1905 гг. Д. М. Позднеев был директором Восточного института, образованного в 1899 г. во Владивостоке, сменив на этом посту своего брата, выдающегося востоковеда А. М. Позднеева. О жизненном пути и деятельности Д. М. Позднеева см.: Лещенко Н. Ф. Опальный профессор (Д. М. Позднеев). 1865—1937 // Российские востоковеды. Страницы памяти / Сост. Н. Ф. Лещенко. М., 1998. С. 7—27; История отечественного востоковедения с середины XIX века до 1917 года. М., 1997. С. 56—58, 294—295, 342—346 и т. д. Об А. М. Позднееве см.: Хохлов А. Н. А. М. Позднеев — основатель Восточного института во Владивостоке // Известия Восточного института ДВГУ. Владивосток. 1994. № 1. С. 37—47.

³ Подробнее о Е. Д. Поливанове см.: Леонтьев А. А. Евгений Дмитриевич Поливанов и его вклад в общее языкознание. М., 1983; Ларцев В. Г. Евгений Дмитриевич Поливанов. Страницы его жизни и деятельности. М., 1988; Из следственного дела Е. Д. Поливанова / Предисл., публ. и коммент. Ф. Д. Ашнина и В. М. Алпатова // Восток. 1997. № 5. С. 124—142 и т. д.

⁴ Подробнее о С. Г. Елисееве см.: Алпатов В. М. Сергей Григорьевич Елисеев // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. М., 2000. С. 12—24; Курата Ясуо. О жизненном пути Сергея Елисеева // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. С. 25—35 и т. д.

⁵ Алпатов В. М. Конрад и Невский. С. 31.

⁶ Воскресенский Аполлинарий Николаевич (1879—1930). Окончил Морской корпус (1899), принимал участие в подавлении боксёрского восстания в Китае. Состоял в военно-морском ученом отделе Главного морского штаба (ГМШ), в 1904 г. был флаг-офицером Штаба командующего флотом Ти-

хого океана, в феврале 1905 г. вновь направлен в ГМШ. В декабре 1905 г. назначен морским агентом в Японии (с 1906 г. и в Китае), отчислен с должности осенью 1917 г. Преподавал в Токийском университете. В эмиграции во Франции окончил университет в Марселе. Старший лейтенант (1908), капитан 2-го ранга (1912), капитан 2-го ранга (1916). Умер в 1930 г. в Марселе в звании контр-адмирала (По материалам доклада М. Е. Малевинской «Аполлинарий Николаевич Воскресенский и его деятельность в Японии» на международной научной конференции в Токийском университете 1 июля 2009 г.).

⁷ Самойлов Владимир Константинович (1866—1916). Окончил Николаевское инженерное училище (1887), Николаевскую академию Генштаба (1893). Состоял при Приамурском военном округе (1894—1900). Участник военных действий в Китае (1900—1901). Военный агент в Японии в 1902—1905 гг. Состоял в распоряжении начальника Главного штаба в 1905—1906 гг., после вновь назначен военным агентом в Японии, прослужил до 1916 гг. Капитан (1895), подполковник (1899), полковник (1903), генерал-майор (1909). Умер на борту парохода в пути из Кобе в Шанхай в 1916 г. Подробнее о В. К. Самойлове и его деятельности в Японии см.: *Подалко П. Э. Военный агент в Японии генерал В. К. Самойлов (1903—1916)* // *Japanese Slavic and East European Studies*. 2001. Vol. 22. P. 73—109; *Подалко П. Э. Япония в судьбах россиян: Очерки истории царской дипломатии и российской диаспоры в Японии в конце XIX — начале XX века*. М., 2004. С. 78—117.

⁸ Русин Александр Иванович (1861—1956). Окончил Морской корпус (1881), Николаевскую морскую академию (1888). В 1899—1904 гг. морской агент в Японии. Принимал участие в подавлении боксёрского восстания, русско-японской войне. В 1905 г. участвовал в составе российской делегации в мирной конференции в Портсмуте. В 1909—1913 гг. директор Морского корпуса, в 1913 г. назначен начальником ГМШ, после с 1914 по 1917 г. возглавлял Морской генеральный штаб (МГШ, Генмор). Контр-адмирал (1909), вице-адмирал (1912). В эмиграции во Франции умер в Касабланке в 1956 г.

⁹ *Хохлов А. Н. Петербургское японоведение с середины 50-х гг. XIX в. до октября 1917 г.* // С. Г. Елисеев и мировое японоведение. Материалы международной научной конференции. С. 223, прим. 1.

¹⁰ Согласно утверждённым Крыжановским планам, в 1911 г. изучающие японский язык должны были быть отправлены по следующим маршрутам: 1) Капитан Отоцкий: Новокиевское, Хунчун, Кегенфу, Ченчжин, Хайенг, Кегенфу, Новокиевское; 2—3) Поручики Драуль и Мусатов: Посьет, Кегенфу, Ченжин, Кенгшен; 4) Штабс-капитан Попов: Андун-Анджю; 5) Капитан Моллер: Анджю-Циманьпо (написание географических названий дано по оригиналу документа. — *Я. Ш.*) // РГВИА. Ф. 1558. Оп. 3. Д. 20. Л. 62.

¹¹ Об этом подробно писал в своих донесениях в Петербург военный агент В. К. Самойлов, см.: *Подалко П. Э. Япония в судьбах россиян: Очерки истории царской дипломатии и российской диаспоры в Японии в конце XIX — начале XX века*. С. 102—108.

¹² Подалко П. Э. Япония в судьбах россиян. С. 98—99.

¹³ Подробнее о деятельности А. И. Павлова и руководимой им шанхайской агентурной сети см.: Павлов Д. Б. Русско-японская война 1904—1905 гг. Секретные операции на суше и на море. М., 2004.

¹⁴ Имелись в виду военный и морской атташе при российской миссии в Токио. — Я. III.

¹⁵ РГА ВМФ. 418. Оп. 1. Д. 970. Л. 23.

¹⁶ Аналогичную позицию занимал и военный агент Самойлов, что особенно характерно проявилось в деле о назначении его помощника по корейскому направлению. Подробнее см.: Шулатов Я. А. Вопрос о назначении помощника военного агента в Японии как отражение российской политики в корейском вопросе после русско-японской войны // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2004. № 3. С. 116—123.

¹⁷ О военно-стратегическом аспекте отношений России и Японии после русско-японской войны см.: Шулатов Я. А. На пути к сотрудничеству: российско-японские отношения в 1905—1914 гг. М.; Хабаровск, 2008. С. 106—160, 189—190, 215—243.

¹⁸ Особое место занимают материалы, подготовленные капитаном 2-го ранга А. А. Нищенковым, совершившим в середине 1913 г. рабочую поездку на Дальний Восток, а также наработки морского агента в Японии капитана 2-го ранга А. А. Воскресенского.

¹⁹ РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 2. Д. 32. Л. 17.

²⁰ Там же. Л. 21.

²¹ Там же. Л. 10—11.

²² Там же. Л. 11—12.

²³ Там же. Л. 23.

²⁴ В документах МГШ фигурировал перевод «Общество объединённой письменности Дальнего Востока».

²⁵ РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 2. Д. 32. Л. 13.

²⁶ Об истории «Тодобун-Кай» см. сайт организации-преемницы «Кадзан-Кай» (霞山会). Режим доступа: <http://www.kazankai.org/info/dobun.html>.

²⁷ См.: Хара Какутэн. Гэндай адзиа кэнкю: сэйрицусирон — мантэцу тё:сабу, то:акэнкю:дзё, IPR но кэнкю: (Теория истории становления современных азиатских исследований: Исследовательский отдел ЮМЖД, НИИ Восточной Азии, исследования Института тихоокеанских отношений (IPR). Токио, 1984.

²⁸ Подробнее о военной стратегии Японии после русско-японской войны см.: Цунода Дзюн. Мансю:мондай то кокубо:хо:син. (Маньчжурская проблема и оборонная политика Японии). Токио, 1967; Китаока Синъити. Нихон рикугун то тайрику сэйсаку 1906—1918. (Армия и континентальная политика Японии в 1906—1918 гг.). Токио, 1978; Кобаяси Митихико. Нихон но тайрику сэйсаку 1895—1914: какура таро: то го:то: симпэй. (Континентальная политика Японии в 1895—1914 гг.: Какура Таро и Гото Симпэй). Токио, 1996 и т. д.

²⁹ РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 2. Д. 32. Л. 13, 22—23.

³⁰ Там же. Л. 14—15, 23.

³¹ АВПРИ. Ф. Японский стол. Оп. 493. Д. 171. Л. 187.

³² О месте и значении корейского вопроса в отношениях России и Японии после русско-японской войны см.: *Шулатов Я. А.* На пути к сотрудничеству: российско-японские отношения в 1905—1914 гг. С. 72—105.

³³ РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 2. Д. 32. Л. 23—24.

³⁴ Там же. Л. 24.

³⁵ Во время следствия, находясь под сильнейшим давлением, Поливанов оговорил себя, утверждая, что согласился сотрудничать с российскими разведорганами по заданию японской разведки, которой был завербован ранее. Подробнее см.: Из следственного дела Е. Д. Поливанова / Предисл., публ. и коммент. Ф. Д. Ашнина и В. М. Алпатова // Восток. 1997. № 5. С. 124—142.

³⁶ Предположительно Общества востоковедения.

³⁷ РГА ВМФ. Ф. 418. Оп. 1. Д. 4522. Л. 1.

Формирование «новой» аристократии в Японии 1884—1945 гг.

Ш. Ш. Яппаров
(ИНИОН)

Одним из элементов реорганизации политической системы Японии после реставрации Мэйдзи в 1867 г. стало введение системы аристократических титулов по прусскому образцу. Исследователи полагают, что необходимость формирования нового слоя наследственной знати была обусловлена необходимостью создания противовеса представительской нижней палате в молодом японском парламенте¹. Для того чтобы дать более или менее полную характеристику «новой аристократии», представляется целесообразным рассмотреть её по следующим признакам: социальное, территориальное происхождение, динамика продвижения по иерархической лестнице внутри аристократии, возрастные показатели, и соотношение всех этих признаков.

Основным источником для исследования явился сборник «Кадзоку какэй тайсэй», выпущенный в 1985 г. издательством Касуми Кайкан². Этот источник не издавался за рубежом и в отечественном японоведении также малоизвестен. Данное издание представляет собой всеобъемлющий свод генеалогий родов, членам которых были дарованы аристократические титулы после учреждения соответствующей системы в Японии в 1884 г. Всего упоминается 591 род, среди которых как виднейшие деятели периода Мэйдзи (Кацура Таро, Сайондзи Кимоти, Ито Хиробуми, Иноуэ Каору и т. д.), так и малоизвестные личности (напр., Такэноути Харунори, Нисикокодзи Ариаки).

Генеалогические древа семей аристократов составляют большую часть издания³. В 2-х дополнительных томах содержится информация по их доходам, происхождению, карьерному росту⁴. Происхождение подразделяется на территориальное и социальное, чему соответствуют два раздела книги. В территориальном происхождении указаны названия префектур⁵, на территории которых родился каждый «новый» аристократ. Социальная составляющая представлена информацией о семье. Карьерный рост можно проследить в разделе, где дана хронология получения титулов аристократами. Кроме того,

в источнике имеются достаточно обширные сведения о доходах членов аристократии.

Пожалование титулов осуществлялось в два этапа. Первый этап — 7—8 июля 1884 г. В эти два дня титулы получили 504 человека, то есть 51 % всех «новых аристократов», таким образом, основа «нового слоя» была заложена в эти два дня. Второй этап продолжался до окончания Второй мировой войны, когда титулы даровались в основном индивидуально.

Всего титулы за 61 год получили 1015 человек. По социальному происхождению соотношение следующее: 48,3 % (495) — самураи; 28 % (285) — князья *даймё*; 20 % (196) — старая аристократия *кугэ*; 1,5 % (14) синтоистские священнослужители; 0,7 % (7) — буддийские священнослужители; 0,7 % (6) — принадлежали к императорскому роду; 1,5 % (12) — простолюдины.

Наивысший процент титулов получили самураи. Большинство самураев, 80,6 % (397), получили самый низкий в иерархии титул барона; 12 % (59) был дарован титул виконта; 6,5 % (32) — графа; 0,9 % (7) — маркиза; ни для одного самурая титул принца не стал первым.

На втором месте по количеству полученных титулов представители сёгунской военной знати *даймё*. Из 282 человек 5,6 % (18) получили титул барона; 78,4 % (221) — виконта; 10 % (28) — графа; 4,5 % (13) — маркиза; и 1,5 %, (5) — высший титул принца.

Все 14 синтоистских священнослужителей получили титул барона.

Из 7 буддийских священнослужителей 5 получили титул барона, а 2 — графа.

Все простолюдины получили титулы барона. Все они были представителями влиятельных купеческих домов и на момент пожалования титула возглавляли крупнейшие корпорации *дзайбацу*.

Из 504 человек, получивших титулы при первом пожаловании, 35 % (174) были представителями старой придворной аристократии *кугэ*, 54 % (277) — князей *даймё*, 8,5 % (41) были простыми самураями. 2,3 % (11) человек происходили из семей синтоистских священников, и один из буддийских священников. Следует отметить, что всего в состав «новой аристократии» было введено в два раза больше синтоистских, чем буддийских священнослужителей. Наверное, это можно объяснить становлением государственного синто и активным восстановлением древних добуддийских традиций.

Из 511 человек, кому были пожалованы титулы за последующее время до 1945 г., 4,5 % (23) были представителями старой придворной аристократии *кугэ*; 1,7 % (9) — князей *даймё*; 88,8 % (454) — про-

стыми самураями; 0,6 % (3) — синтоистские священнослужители; 1,2 % (6) буддийские священнослужители; 1 % (5) — императорский род; 2,1 % (11) были по происхождению простолюдинами.

277 *даймё* получили аристократические титулы в первой волне пожалований, в последующий период лишь 1,4 % (9) *даймё* вошли в «новую аристократию». Похожая ситуация наблюдается и с *кугэ* — получивших титул после 1884 г. всего лишь 4,5 % (23).

В свою очередь, с выходцами из самураев наблюдается прямо противоположная ситуация. 84 % тех, кто получил титулы после первого пожалования, — самураи по происхождению, тогда как среди получивших титулы в первые два дня только 8,5 % самураев.

Чётко прослеживаются две основные тенденции. Первая — вытеснение старой аристократии представителями среднего и низкорангового самурайства. В первые два дня 1884 г., непосредственно после официального введения системы в действие, были титулованы представители старой киотоской придворной и сёгунской военной знати, что положило начало формированию «новой аристократии». Впоследствии, в 1884—1945 гг. доминирующей социальной группой стали низкоранговые и среднеранговые самураи. Именно они составляют подавляющее большинство среди тех, кто получал титул более одного раза, то есть среди тех, кто поднимался по иерархической лестнице внутри «новой аристократии».

Вторая тенденция — расширение социального представительства в «новой аристократии». Главным признаком этого явления можно считать появление группы простолюдинов. Несмотря на то что она очень мала, все же это показатель важнейшей тенденции. Сама возможность включения в состав знати человека, не принадлежавшего ни к старой аристократии, ни к привилегированному воинскому сословию, является большим изменением во властной структуре. Конечно же, речи о том, что японское общество стало пропорционально отражаться в системе управления, нет. Но, тем не менее, присутствие в «новой аристократии» представителей всех социальных групп свидетельствует об определённой тенденции.

Анализ признака территориального происхождения выявил наиболее массово представленные группы: Киото и юго-западные княжества (Сацума и Тёсю), 19 % и 17 % соответственно. Выходцы из остальных префектур составляют в среднем от 1 % до 4 %. Родившиеся в Токио составляют 3,5 %. Минимальные показатели — от 0,1 % до 1 %. 12 префектур (Аомори, Иватэ, Кагава, Канагава, Мияги, Миядзаки, Окинава, Саитама, Сидзуока, Токусима, Тояма, Хоккайдо) представлены менее чем 1 % «новой аристократии» (1—10). Столь высокое по-

ложение Киото объясняется тем, что там родилось большинство (88 %) представителей *кугэ*. В свою очередь, 94 % выходцев из юго-западных княжеств — представители среднего и низкорангового самурайства.

Далее был проведён анализ социального состава, динамика получений титулов выходцами из этих двух массово представленных регионов. При первом пожаловании абсолютно преобладали выходцы из Киото, что согласуется с данными, полученными при анализе социального происхождения тех, кому титул был пожалован 7 и 8 июля 1884 г. Представители *кугэ* занимали второе место по количеству пожалованных титулов (173) (после *даймё*). 79 % (23) выходцев из юго-западных княжеств были самураями. То есть из 44 самураев, получивших титулы при первом пожаловании, — 52 % родились в Сацума и Тёсю.

Из всех выходцев из юго-восточных княжеств, кому был пожалован титул (171), 94 % (161) были средними и низкоранговыми самураями. Всего выходцы из Сацума и Тёсю составили 40 % самураев, получивших титулы после первого пожалования. За весь рассматриваемый период самураи из Сацума и Тёсю составляют 36 % от общего числа самураев, введённых в состав «новой аристократии».

Также рассмотрено территориальное происхождение деятелей, кому титул был пожалован более одного раза. Среди тех, для кого высшим титулом стал виконт (35 человек), 8 — выходцы из Сацума, 5 — из Тёсю, 3 — из Тикудзэн (префектура Фукуока), 2 — из Хиго (префектура Кумамото), 2 — из Тоса (префектура Коти), остальные 15 человек были из 15 разных княжеств. Распределение по территориальному происхождению у тех, для кого высшим титулом стал граф, следующее: по 5 из Сацума и Тёсю, по 3 из Киото и провинции Синано (префектура Нагано), по 2 — из Хидзэн (префектура Нагасаки), из Тоса и из Тикудзэн. Остальные 13 получивших титул — из 13 других княжеств. Среди тех, у кого высший титул — маркиз, 3 человека из Сацума, 3 человека из Киото, а остальные 6 человек из 6 других княжеств. Из дошедших до титула принца — 5 из юго-западных княжеств, а 2 — из Киото.

Кроме того, из 19 деятелей, кому титул повышался два или более раза, 9 человек были выходцами из юго-западных княжеств. Как и при рассмотрении соотношения первого пожалования и всех последующих пожалований, чётко прослеживается корреляция с территориальным происхождением. Большинство выходцев из Киото получили титул виконта, а выходцев из юго-западных княжеств — более низкий титул барона. Как в процентном отношении, так и в количе-

ственном, среди выходцев из Киото больше тех, кому были пожалованы более высокие титулы графа, маркиза и принца.

Основной вывод, который позволяет сделать анализ территориального происхождения, — резкое увеличение представительства выходцев из юго-западных княжеств, что подтверждает и соотношение повышений титулов и территориального происхождения. Большинство тех, кто получал титулы более одного раза, также являются выходцами из Сацума и Тёсю.

Также был проведён анализ возрастных показателей людей, введённых в состав «новой аристократии». Люди, получавшие титулы, были самых разных возрастов. На первый взгляд, этот признак не является определяющим и представляется естественным. Однако исследование выявило группу людей, которым титул был пожалован в возрасте от 1 года до 18 лет, то есть тех, кому титул был пожалован не за конкретные заслуги, а по какому-то другому принципу. Для определения принципа «детских пожалований» был проведён анализ корреляции возраста с социальным и территориальным происхождением, а также рассмотрено соотношение возрастных показателей и повышения титулов. Наибольшее количество «детских пожалований» приходится на группу *даймё*. На втором месте — представители *кугэ*, на третьем — самураи. В процентном соотношении лидирует группа *кугэ*. Этот показатель важен, поскольку он позволяет говорить о наличии или отсутствии преемственности между старой и новой властью. Следует отметить, что традиционно в Японии определяющей характеристикой была знатность рода, из которого происходил тот или иной деятель, его родословная, и значительно меньше внимания уделялось личным качествам и способностям человека. Среди тех, кто не принадлежал к старой токугавской знати, значительно ниже процент тех, кто вводился в состав «новой аристократии» не за заслуги. Следует отметить, что из 6 самураев, кому при первом пожаловании было меньше 18 лет, двое происходили из рода Токугава.

Имели место два параллельных явления. С одной стороны, люди вводились в состав «новой аристократии» за определённые заслуги, то есть условно можно сказать, по «меритократическому» принципу, с другой стороны — за знатность рода, за происхождение, то есть по наследственному принципу. Конечно же, говорить о том, что только те, кто стал аристократом или получил титул по наследству до 18 лет, подпадают под второй принцип, не представляется возможным, однако они представляются яркой иллюстрацией данного явления. Важнейшей тенденцией является ослабление наследственного принципа продвижения по иерархической лестнице. В результате сложив-

лась ситуация, особенностью которой являлось параллельное сосуществование как наследственного, так и «меритократического» принципов. Ведь, с одной стороны, в элиту вошли члены *кадзоку*, передававшие позиции по наследству, а с другой, были *сидзоку* и простолюдины, которые продвигались своими силами.

Таким образом, несмотря на качественные изменения состава аристократии, традиционные механизмы внутри властной структуры продолжали действовать. Среди тех, кто ведёт происхождение из старой родовой аристократии, в полной мере проявляется наследственный характер передачи власти. Лишь 5 % самураев получили титул в возрасте до 18 лет. Среди *даймё* таких 15 %, а среди *кугэ* — 16 %. Среди *даймё* и *кугэ*, получавших титул даже в более старшем возрасте, много таких, кто вводился в состав аристократии за заслуги предков или даже просто в связи с древностью рода. Среди самураев таких практически нет. Большинству титулы давались за конкретные заслуги.

Анализ времени повышения титулов позволил выявить год, когда прошла волна повышений титулов — 1907 г. — сорокалетие Реставрации. То есть награждение имело характер «юбилейный», а не связанный с личными заслугами награждаемых.

Проведенное исследование позволяет утверждать, что во власти, как и в других сферах жизни страны, можно наблюдать две тенденции. С одной стороны, структура власти претерпела весьма серьёзные изменения, ближе к концу рассматриваемого периода немного расширилось социальное представительство, то есть имели место явные проявления модернизации. Доминирующее положение заняло среднее и низкоранговое самурайство вместо старой аристократии. Но в то же время наследственный и закрытый характер власти, традиционный для Японии, сохранился. После Реставрации сменился состав элиты, на место старой аристократии пришла новая. Однако, оформившись, «новая аристократия» по сути дела осталась такой же закрытой, какой была аристократия при сёгунате. И, что также немаловажно, «новая аристократия» стремилась подняться на ту же иерархическую ступень, на которой располагалась старая знать. Этим объясняется то, что 20 % «новой аристократии» были по происхождению *кугэ*, а 28 % — *даймё*. На первом этапе основной задачей государственной власти была своего рода легитимизация новой системы с традиционной точки зрения. Поэтому в состав «новой аристократии» сначала были введены представители старой придворной и сёгунской знати. И спустя некоторое время начались пожалования титулов тем, кто к старой знати отношения не имел. То есть, придя к власти,

новый слой стремился к преемственности и принимал меры для того, чтобы укрепить своё положение и сохранить за собой плоды победы.

Примечания

¹ Ито Хиробуми. Комментарии к конституции Японии. Токио: Игирису Хорицу Гакко, 1889. С. 69—72.

² Сёвасинсю кадзоку какэй тайсэй. (Сборник генеалогий аристократии). Токио: Касуми Кайкан, 1985.

³ Там же. Т. 1, 2, 3.

⁴ Там же. Т. 4, 5.

⁵ Территориально-административное деление, введенное в Японии в 1871 г., существует и сегодня.

Образы роковых женщин в творчестве японских неоромантиков¹

К. Г. Санина

(Восточный институт ДВГУ)

Образ роковой женщины не является типичным для классической японской литературы. Появление образов *femme fatale* в произведениях представителей современной японской литературы принято связывать с процессами вестернизации и модернизации японского общества в эпоху Мэйдзи (1868—1912). И. Леви указывает, что именно на данном историческом этапе в современной японской литературе «появляется ряд образов роковых женщин, которые являются весьма соблазнительными символами ассимиляции Японией современной культуры Запада»². Образы *femme fatale*, характерные для современной японской литературы, можно условно разделить на две категории: 1) роковые красавицы западного происхождения; 2) истинно японские или «вестернизированные» японские *femme fatale*, чье появление, в частности, связано с социально-культурными процессами формирования таких архетипов, как «новая женщина» (*атараси онна*) и «современная девушка» (*модан гару* или *мога*) в эпоху Тайсё (1912—1926).

Вторая категория данных образов достаточно распространена — их можно встретить в произведениях представителей японского натурализма («Постель» («Футон», 1907) Таяма Катай), реализма («Плывущее облако» («Укигумо», 1887—1889) Фтабатэй Симэй), романтизма (повесть «Святой с горы Коя» («Коя хидзири, 1900) Идзуми Кёка) и неоромантизма (рассказы «Татуировка» («Сисэй», 1910), «Кирин» (1910), роман «Любовь глупца» («Тидзин но аи», 1925) Танидзаки Дзюнъитиро). Первая категория была менее распространена. Наиболее часто образы роковых западных соблазнительниц встречаются в сборниках рассказов ведущего представителя японского неоромантизма Нагаи Кафу (1879—1959) «Повесть об Америке» («Америка моногатари», 1908) и «Повесть о Франции» («Фурансу моногатари», 1909). Несмотря на столь внушительный список самых известных писателей, отдавших дань поклонения красоте и силе *femme fatale*, необходимо отметить, что истинно концептуальный характер обра-

зы роковых женщин приобретают именно в произведениях представителей японского неоромантизма.

Доминирование женских образов в художественных произведениях является отличительной чертой творчества японских неоромантиков, лидером которых в конце XIX — начале XX в. являлся Нагаи Кафу. Несмотря на ведущую роль Кафу в развитии японского неоромантизма, в творчестве Танидзаки Дзюнъитиро (1886—1965), более молодого представителя этого литературного направления, тенденция к созданию необычайно ярких образов роковых женщин проявилась в гораздо большей степени, чем в произведениях Кафу. Японские неоромантики воспринимали Женщину как воплощение абсолютной Красоты. Искусство в понимании Кафу и Танидзаки было слугой Красоты, оно должно было воплощать все её лики. Красота управляет миром, женщина — это воплощение Красоты, следовательно, женской красоте подвластно всё, она вездесуща.

Данная тенденция в творчестве японских неоромантиков имеет определенную связь с влиянием западноевропейской литературы XIX в. Именно в ней образ *femme fatale* воплощался наиболее ярко, «начиная с романтизма и достигнув своего зенита в символизме и литературе декаданса в конце XIX—XX вв.»³. Дж. Хеджкок так отзывается о социально-культурной роли образа роковой женщины в викторианской литературе: «*Femme fatale* является символом перехода от идеальной домохозяйки к Новой Женщине, в метафорическом плане дав жизнь Новой Женщине, которая агрессивно высказывает свое мнение по вопросам брака, имущества и социальной иерархии»⁴. Отличительными чертами образа роковой женщины в западноевропейской литературе XIX в. являются: 1) его связь с деструктивными и порабощающими мужчину аспектами женской сексуальности; 2) демонизация образа, представление *femme fatale* в качестве человека, существующего за гранью морали, общепринятых норм поведения и закона; 3) описание роковой женщины как естественной и неестественной, невинной и развращенной, страстной и холодной; причем эти противоречия в ее характере отражаются в произведении так, что очевидным становится превосходство жестокой и чувственной женщины над униженным и бессильным мужчиной⁵. Все эти характерные черты в той или иной мере отразились в образах роковых женщин, созданных японскими неоромантиками.

Если говорить о творчестве Танидзаки, в котором интерес к проблеме демонической красоты отразился с большей интенсивностью,

чем в произведениях его старшего собрата по перу Нагаи Кафу, то необходимо упомянуть о существенном влиянии философии Оскара Уайльда (1854—1900) «Жизнь как искусство» (*Life of Art*) на формирование жизненного и творческого кредо молодого писателя.

Писатель вел жизнь, полную чувственных наслаждений и развлечений, как и его кумир — Уайльд. В письме к брату Танидзаки вспоминает слова Уайльда о том, что «весь свой гений он вложил в свою жизнь, а в искусство — только талант»⁶, и далее продолжает: «Почти то же можно сказать и о моей жизни... Не буду описывать ее подробно. Во всяком случае, я ни о чем не жалею. Что касается меня, то теперь “жизнь как искусство”, гораздо важнее для меня, чем “искусство жизни” (слова “жизнь как искусство” и “искусство жизни” были написаны по-английски — *Life of Art* и *Art of Life*. — К. С.)»⁷.

В творчестве Уайльда красота настолько вездесуща, что даже уличная грязь рассыпается алмазами. Он провозглашает прекрасное высшей ценностью жизни. Уайльд и его последователи отворачиваются от современной им действительности (что является характерной чертой неоромантизма), главным своим лозунгом почитая «Искусство ради искусства».

Однако для Танидзаки, в отличие от его кумира Уайльда, единственным воплощением Красоты являлась Женщина, а посему именно женщины являются главными героинями произведений японского писателя. Значение женских образов для него так весомо, что «в каждом произведении Танидзаки героиня производит на главного героя и на других персонажей настолько значительный психологический эффект, что может перевернуть их судьбу коренным образом»⁸.

Начал Танидзаки с поклонения красоте демонической. Находясь под влиянием неоромантиков и их догмата о неподсудности красоты, писатель полагал, что красота — это величина, не зависящая от характеристики внутреннего мира ее носителя. «Красота — это сила, уродство — слабость», — словно декларирует Танидзаки в рассказе «Татуировка».

Для Танидзаки красота — величина абсолютная: если красив — значит, правильно. Жестокая красавица несет в себе разрушительную силу, но человек, созерцающий лишь красивую оболочку, постепенно втягивается во взаимоотношения с этой женщиной, в которых она заведомо доминирует как физически, так и морально. Мужчина сносит все издевательства от предмета обожания и, в конце концов, находит в своих страданиях некое мазохистское удовольствие.

Танидзаки питал «глубокий интерес к неверности, ревности, ненависти, жестокости и другим темным эмоциям, которые, как он полагал, являются неотъемлемой частью психологического облика каждой женщины, даже воспитанной в пуританских традициях конфуцианства»⁹. Писателя увлекало исследование влияния, которое подобная женщина оказывает на мужчин. Можно трактовать такое обилие прекрасных, но непременно жестоких героинь через призму личных пристрастий автора (такое мнение часто встречается в японской или американской критической литературе), но, скорее всего, в создании образов демонических красавиц сыграло свою роль характерное для неоромантиков стремление всколыхнуть, эпатировать общество. Л. Я. Гинзбург так говорит о подобном явлении: «Как всякое эстетическое явление, человек, изображенный в литературе, не абстракция..., а конкретное единство. Но единство, не сводимое к частному, единичному случаю..., единство, обладающее расширяющим символическим значением, способное потому представлять идею»¹⁰. Наделенная неограниченной властью демоническая красавица — для японского общества, в котором женщина оставалась фактически бесправным существом, такая трактовка женского образа была поистине революционной. И именно женский образ символизировал главный постулат неоромантиков — непререкаемую ценность красоты.

В одном из ранних рассказов «Дети» («Сёэнэн», 1911) Танидзаки рассказывает историю детских игр, в которых участвуют несколько мальчиков и одна девочка. В ходе одной из игр девочка Мицуко, до этого исполнявшая во всех играх роль жертвы, превращает мальчиков в своих рабов, которые послушно исполняют все ее приказания. По мнению Д. Кина, «образ Мицуко, хоть она еще совсем дитя, предвосхищает ряд жестоких героинь, которые пройдут через литературную жизнь Танидзаки Дзюнъитиро, плененного их красотой»¹¹.

В 1910 г. Танидзаки пишет рассказ «Татуировка», в котором представлены все эстетические посылки неоромантизма. Здесь присутствует экзотический фон, на котором разворачивается действие, писатель отдает дань и культу красоты: действующими лицами являются юная красавица гейша и молодой мастер татуировки, человек искусства. События в рассказе «Татуировка» разворачиваются во времена эпохи Эдо (1603—1867), и прошлое создает особую атмосферу, в которой страсти разгораются с еще большей силой, а демоническая красота героини приобретает зловещий, поистине потрясающий характер.

Главный герой рассказа — молодой мастер татуировки Сэйкити, который находит идеальную красавицу, чтобы воплотить на ее бело-снежной коже шедевр своего искусства. Изначально эта женщина не более чем холст, точнее, обладательница холста. Но вскоре герой понимает, что в женщине, на коже которой он воплощает свой идеал, живет ее собственная демоническая сущность, дремавшая до поры до времени, но пробудившаяся к жизни от уколов игл татуировщика. Сэйкити меняет мировосприятие молодой женщины, убеждая ее в неотразимости женских чар: «Здесь, на картине, ты видишь свое будущее. Точно так же мужчины отныне будут жертвовать жизнью ради тебя»¹².

В рассказе присутствует мотив, который впоследствии не раз найдет отражение в произведениях Танидзаки. Главный герой, воплощая на коже героини свой шедевр, отдает ей часть своей души, открывая дверь силам, дремавшим в глубинах подсознания юной гейши. Он открывает девушке глаза на ее демоническую сущность и становится ее первой жертвой. Сэйкити воспринимает свою модель как идеал прекрасной и жестокой женщины. Он создает, лепит свою Галатею.

Этот мифологический мотив, скорее всего, оказал влияние на Танидзаки, поскольку эстетика неоромантизма многое впитала из мифологической культуры. Е. М. Мелетинский прямо указывает на это в своей монографии «Поэтика мифа»: «Что касается романтических течений (включая собственно романтизм начала XIX в., неоромантизм и символизм конца XIX — начала XX в.), то... отношение к мифологии у них не негативное, как у писателей-реалистов, а скорее позитивное, иногда даже восторженное»¹³. Использование мифологических мотивов в творчестве помогает неоромантикам «создать атмосферу таинственного, причудливого, чудесного, трансцендентного и противопоставить ее жизненной реальности как высшую поэзию низменной прозе или как область демонических влияний, исподволь определяющих судьбы людей, как борьбу светлых и темных сил, стоящих за видимыми жизненными коллизиями»¹⁴. Более того, образ роковой женщины в западноевропейской литературе XIX в. часто связан с религиозными или мифологическими образами (Далила, Лилит, Саломея, Медуза Горгона, Юдифь)¹⁵. Далее мотив «Пигмалиона и Галатеи», раскрытие женского образа как предмета искусства, будет присутствовать в таких произведениях Танидзаки, как роман «Любовь глупца», повесть «О вкусах не спорят» («Тадэ куу муси», 1929). В рассказе «Портрет Сюнкин» («Сюнкин сё», 1933) эта линия будет выглядеть несколько иначе: образ главной героини музыкантши Сюнкин

— это «само воплощение искусства, которому можно посвятить всю свою жизнь»¹⁶.

С точки зрения Уэда Макото, этот мотив связан с мнением писателя о творческом процессе и о роли художника в нем: «Танидзаки полагал, что писатель подобен ученому, который сначала задумывает гипотезу, а затем подтверждает или опровергает ее путем научного эксперимента. Гипотеза, плод работы воображения, воплощается в действительности при определенных условиях, которые может создать художник. Несколько раз Танидзаки обращался к этой теме в своих произведениях. Одним из наиболее ярких примеров является «Татуировка». Прекрасная героиня этого рассказа не знает о том, что является вампиром; ее истинную природу пробуждает рука художника»¹⁷. Нисимура Кодзи отмечает, что даже в текстуальном плане Танидзаки делает акцент на метаморфозе, произошедшей с юной гейшей: «В сцене, когда девушка очнулась после глубокого сна, в который ее погрузил художник, наносивший татуировку на ее тело, писатель впервые называет гейшу не «девушкой» (*мусумэ*), а «женщиной» (*онна*)»¹⁸.

С рассказа «Татуировка» принято отсчитывать начало формирования художественной концепции Танидзаки Дзюнъитиро, созданной им в рамках неоромантического направления современной японской литературы, — концепции демонической красоты. Главным условием данной концепции было наличие в произведении главной героини — жестокой красавицы, подчиняющей себе все и вся.

В рассказе «Кири» Танидзаки вновь обращается к теме демонической красоты. Сюжет рассказа построен на основе одной из легенд о жизни мудреца Конфуция, но главным героем является не он, а «воплощение красоты и порока — прекрасная Нань-цзы»¹⁹. Действие происходит в незапамятные времена — в V в. до н. э., в китайском царстве Вэй.

Конфуций с несколькими учениками прибывает во дворец государя Лин-гуна и его супруги Нань-цзы. Пред взором Конфуция предстает настоящий храм, где поклоняются демонической красоте и ее воплощению — жестокосердной Нань-цзы.

Нань-цзы считает, что только в ее воле отвергать и повелевать — она не может смириться с потерей власти над мужем, который покинул ее ложе ради наставлений Конфуция. Доселе для Лин-гуна «главной была телесная ее красота, но мудрец силой своего духа открыл ему, что существует власть могущественнее ее плоти»²⁰. Д. Кин отмечает, что «рабское поклонение прекрасной женщине настолько характерная тема для творчества Тани-

дзаки, что признание героя о том, что в мире существует более могущественная сила, чем красота, сильно удивит любого, кто знаком с произведениями писателя»²¹.

Во дворце и в сердце князя начинается борьба двух сил: разума и демонической красоты, представленных соответственно Конфуцием и Нань-цзы. Она пытается соблазнить мудреца, но все попытки красавицы оказываются бесплодными. Нань-цзы заинтригована еще больше — она показывает мудрецу людей, понесших наказание на потеху правительнице. Танидзаки уделяет особое внимание описанию этих искалеченных людей и лица Нань-цзы в момент их созерцания: «Лицо Нань-цзы, самозабвенно наблюдавшей эту картину, казалось вдохновенно-прекрасным, как у поэта, и величественно-строгим, как у философа»²². Она угрожает Конфуцию той же судьбой, ее глаза нежны как никогда, ее слова как всегда жестоки, но мудрец непоколебим. В финале рассказа государь возвращается в опочивальню своей супруги, не в силах ее покинуть, хотя он и признается, что ненавидит ее.

Рассказ «Кириин» написан в строгой, жесткой манере, которую исследователи сравнивают со «стилем Мори Огай, давшим новую жизнь языку китайской классики»²³. Сюжет рассказа, тем не менее, никак нельзя сопоставить с образцами китайской классики. Гнетущая атмосфера, которую автор блестяще отобразил на страницах данного произведения, больше похожа на атмосферу таких произведений, как «Искушение Святого Антония» Г. Флобера и «Саломея» О. Уайльда. Критика особенно настойчиво сравнивала прекрасную и порочную Нань-цзы с уайльдовской Саломеей, еще одной безжалостной красавицей: «Саломея, вся в алмазах и жемчугах, золоте, вперив глаза куда-то по ту сторону реальности, словно в каталептическом сне, стоит на цыпочках, готовая начать танец с цветком, как некое божество наслаждения. Пленительная, чудовищная, безответственная, равнодушная, ядовитая тварь»²⁴. А вот как Танидзаки описывает Нань-цзы: «Увенчанная короной в виде феникса, с золотыми заколками и черепашьими шпильками в волосах, в платье, сверкающем чешуей, и подолом-радугой, Нань-цзы улыбалась, и лик ее был подобен лучезарному лику солнца»²⁵.

Человек, захваченный этой красотой, не может ей сопротивляться, такие люди, как Конфуций, скорее исключение, подтверждающее правило. Демонические красавицы не только уродуют людей физически, но и наносят самые страшные душевные раны, которые не видны невооруженному глазу. Они привязывают к себе мужчин прочными путями обольщения. Недаром Уэда Макото отмечает, что Та-

нидзаки был особенно заинтересован темой сексуальных отношений мужчины и женщины, «в которых он находил как созидательную, так и разрушительную стороны. Но если Фрейд давал характеристику этим отношениям с научной точки зрения, то Танидзаки их мифологизировал, полагая, что это больше соответствует долгу писателя»²⁶. Можно сказать, что в произведениях Танидзаки секс — не спутник любви, а скорее брат смерти, а доминирование Танатоса, в свою очередь, является отличительной чертой образов декадентских женщин-вамп в западноевропейской литературе XIX в.²⁷

Итак, в начале своего творческого пути Танидзаки проповедует поклонение красоте демонической. Создавая образы своих демонических красавиц-героинь, писатель в какой-то степени руководствовался словами героя одного из своих рассказов Дзётаро, который говорил: «Предположим, существуют две женщины, одна добрая, другая жестокая. Которая, по-твоему, прекраснее? Конечно, вторая, злая. Иными словами, злобная натура гораздо больше способна стать подлинным воплощением красоты»²⁸. Т. П. Григорьева подчеркивает, что «особенность демонической красоты, ее всепоглощающее свойство в том, что она не имеет противовеса, не дает, а отнимает силы, несет гибель. Красота такого рода разрушительна, она затмевает мир»²⁹. Но очевидно, что для писателя именно тайные, темные силы демонической красоты особенно интересны. Кроме «Татуировки» и «Кири» Танидзаки в 1910-х гг. написал несколько произведений («Дьявол» («Акума», 1912), «Эпоха страха» («Кёфу дзидай», 1916) и т. д.), в которых исследовал потрясающую власть демонической красоты и роль сексуального желания, фетишизма и прочих отклонений в жизни человека.

В октябре 1911 г. в журнале «Мита бунгаку» появляется новелла «Буря» («Хёфу»), написанная по просьбе редактора журнала Нагаи Кафу. Это рассказ о молодом художнике, истощенном и морально и физически своим романом с девушкой из «веселого квартала». Герой решает освободиться от этой губительной страсти, уехав в путешествие на Север Японии. Он одержим сексуальными желаниями, его чувственность пробуждается, даже когда он видит больную проказой, сидевшую напротив него в поезде. Однако герою удается сдерживать свои желания до возвращения в объятия своей возлюбленной, в которых он умирает, получив убийственно сильное облегчение после дней аскетизма и воздержания, на которые добровольно обрек себя.

Номер журнала с рассказом «Буря» был арестован полицией, так как цензура не сочла возможным выпустить в продажу настолько пе-

регруженное эротикой сочинение. Впоследствии Танидзаки осторожно относился к тем своим произведениям, в которых описывал отношения между мужчиной и женщиной, дабы не искушать гнев цензоров излишним эротизмом. Новелла «Буря» была единственным произведением Танидзаки, на которое был наложен арест.

К концу 1910-х гг. в творчестве писателя наступило время кризиса. Танидзаки писал много, но повторялся, и, когда в 1930-х гг. встал вопрос о публикации собрания сочинений писателя, на его собственный взгляд, среди произведений того периода не было достойных быть включенными в него. Но некоторые исследователи творчества Танидзаки, в частности Номура Сёго и Д. Кин, полагают, что и в этот не самый удачный для писателя творческий период им были созданы произведения, которые нельзя сравнить ни с блестящими рассказами начала 1910-х гг., ни с более поздними произведениями так называемого «периода возврата к Японии» (начиная с повести «О вкусах не спорят»), но все же в них можно найти некоторые положительные моменты.

Наиболее удачными произведениями этого периода, отражающими творческие убеждения Танидзаки на тот момент, считаются рассказы «Дзётаро» (1914) и «Золотая смерть» («Кондзики но си», 1914). «Дзётаро» Сато Харуо (1892—1964) в 1927 г. назвал «Портретом Дориана Грея», вышедшим из-под пера Танидзаки³⁰, однако немногие соглашались с этой оценкой. Д. Кин, например, считал, что это произведение «интересно, как почти все работы Танидзаки, но суть его не так потрясающа, как в случае с произведением Уайльда»³¹.

В повести есть автобиографический элемент — главным героем является писатель Идзуми Дзётаро, который создал произведение, поразившее литературный мир. Дзётаро полагает, что человеческая ценность аналогична весу индивидуума, то есть человек оценивается как любое другое животное, по живому весу. Для героя не существует философской концепции, способной захватить все его существо, — его голова пуста, потому что не было создано такой философии, а не потому, что он глуп. Жизнь для него совершенно бессмысленна. Книжки его не занимают: с самых первых строк Дзётаро догадывается о развязке и бросает чтение. Разум его не замутнен знаниями, похож на чистый лист, и единственное, о чем он может писать в своих собственных произведениях, — это о том, что мир пуст и ничем не наполнен. «Мир — восхитительный вакуум» — таковы были его по-детски незатейливые, абсолютно праздные философские воззрения, служившие основой для творчества³².

Однако Дзётаро хоть в какой-то степени, но ценит единственное — красоту. Но он предпочитает наслаждаться красотой, ограниченной рамками эстетического, чувственного мира, и не отражать ее в своих романах. Он убеждает себя, что его дар творца, художника не иссяк, а просто перешел из состояния творческого гения в состояние гения жизненного. Эти размышления в стиле Уайльда прерываются приходом молодого поклонника творчества Дзётаро, Сёдзи. Он просит писателя принять его в свой дом в качестве ученика. Приход молодого человека напомнил Дзётаро и о собственной юности — он вспоминает, что в ранней юности мечтал быть рабом, замученным прекрасной госпожой. После того как начались его сексуальные отношения с женщинами, мечта не стала реальностью — он умолял своих возлюбленных связывать его, бить, пинать, но чем больше женщина любила его, тем меньше она хотела причинять боль своему возлюбленному.

Учась на первом курсе университета, Дзётаро «часто читал книгу Крафта-Эбинга и узнал из нее, что такие наклонности были присущи не ему одному»³³. Садомазохистские игрища европейских проституток поражали его воображение крайней жестокостью, но он сознавал, что никогда не найдет в Японии таких женщин. Такое было возможно здесь только в эпоху Эдо. Но вскоре Дзётаро знакомят с молоденькой девушкой О-Нуи, которая соглашается мучить его, как только ему заблагорассудится, за определенную плату. Дзётаро сам готовит орудия пыток и наркотическое зелье для своих аномальных развлечений. О-Нуи справляется со своей ролью блестяще — она не отступает, пока все тело писателя не становится похоже на сплошной рубец. О-Нуи помыкает писателем, как хочет, используя свою власть над ним, она забирает у него почти все деньги. В конце концов Дзётаро больше нечем платить О-Нуи за ее услуги.

Финал повести ничем не напоминает развязку произведения Уайльда: Дзётаро вспоминает, что у него есть дом, место, где живет его семья, где его любят и боготворят его писательский гений. Когда он попадает в объятия своих младших сестер, по лицу его текут слезы благодарности и раскаяния.

Обилие сцен, в которых автор раскрывает извращенную натуру героя, обескураживает читателя. Однако именно в этом рассказе «четко обозначены два понятия, которые занимают Танидзаки на протяжении всего его творческого пути — “красота” и “зло”»³⁴. В этом произведении Д. Кин усматривает начало приверженности Танидзаки описанию различных «сексуальных отклонений и извращений, которые появились в его прозе в начале 1920-х гг.»³⁵.

В своих исследованиях феномена демонической красоты он заходил достаточно далеко. И. Л. Львова пишет, что «в раннем творчестве Танидзаки тема служения красоте неразрывно связана с темой любви — правильное было бы сказать с изображением сугубо земной, даже болезненно-извращенной плотской страсти, лишенной какого бы то ни было романтического ореола»³⁶. Американский исследователь С. Дж. Напье полагает, что «Танидзаки являлся писателем, которому особенно нравилось исследовать темную, даже демоническую сторону сексуальных отношений»³⁷.

Однако Акутагава Рюноске (1892—1927) замечает в одном из своих эссе, что, хотя в произведениях Танидзаки действительно проявляются декадентские тенденции, они скорее схожи с творчеством Теофиля Готье (1811—1872), чем «отца декаданса» Шарля Бодлера (1821—1867): «Болезненные тенденции в творчестве Готье несли на себе тот же самый отпечаток конца столетия, что и у Бодлера, но в отличие от последнего они были, так сказать, полны жизненных сил... Думаю, когда недавно Хироцу Кадзуо, критикуя Танидзаки, высказал свое сожаление по поводу чересчур здорового характера его творчества, он, очевидно, имел в виду эту самую полную болезненных сил тенденцию»³⁸. Этот «здоровый дух», видимо, и явился той силой, которая удержала писателя от искушения остаться верным почитателем демонической красоты на всю жизнь.

Особенностью концепции демонической красоты в творчестве Танидзаки многие исследователи считают подчеркнутую блеклость мужских образов (эта тенденция также характерна для тех произведений Нагаи Кафу, где на первый план выходят образы роковых женщин). И. Л. Львова пишет: «Танидзаки отводит мужчинам пассивную роль, чем-то напоминающую... амплу танцовщика в старинном балете, роль которого сводилась в основном к тому, чтобы вовремя подать балерине руку или придержать за талию, в то время как она продвигает свои головокружительные пируэты»³⁹.

Однако уже после публикации рассказов «Татуировка» и «Кирин», в 1911 г. Танидзаки создает рассказ «Шут» («Хокан»), в котором детально выписан характер главного героя — мужчины, который благоговеет перед женской красотой.

Главный герой рассказа действительно профессиональный шут, чье призвание веселить людей. Сампэй был когда-то биржевиком в районе Кабутомати, но настолько велико было его желание потешать людей, что он поступил в ученики к шуту. Писатель подчеркивает, что человек сам решил стать потехой для богачей и гейш, «порой забывая даже о мужском достоинстве»⁴⁰. Он получал удовольствие

оттого, что люди смеялись над ним. Для него высшим счастьем является веселье другого, улыбка, вызванная его шутками.

Во взаимоотношениях Сампэй с женщинами эта черта также проявляется в полной мере: «Подчиняться воле своей возлюбленной было для него большим удовольствием, а поэтому, невзирая на стыд, он делал все, что она приказывала»⁴¹. Он не испытывает ни малейшей злости на женщин, которые просто-напросто обижают его, а потом уходят. Он любит именно таких женщин, которые превосходят мужчин крутостью нрава, именно они поражали его сердце, и он клал к их ногам все, чем владел, потому что «еще со времен Аматаэрасу в нашей стране говорят: “Без женщин на этой земле вечно была бы ночь!”»⁴².

В образе Сампэй нашли отражение два важнейших аспекта роли мужчины в понимании Танидзаки — поклонение женщине и преклонение перед искусством. Ради удовольствия своей любимой Сампэй готов забыть о стыде, даже о собственном человеческом достоинстве; ради искусства он забывал все на свете. Таким образом, в Сампэй соединились два начала — он слуга женщин и слуга искусства. Далее эта тема в творчестве Танидзаки будет представлена в рассказах «Портрет Сюнкин» и «Рассказ слепого» («Момоку моногатари», 1931).

Действие обоих рассказов происходит в прошлом. Танидзаки всегда тяготел к прошлому, выбирая именно далекие от современных писателю дней отрезки времени в качестве фона, на котором происходит действие его произведений. Однако обращение к прошлому на ранних этапах творчества многие исследователи объясняют «в первую очередь стремлением к экзотике, в более поздних произведениях доминантой выступает эстетический идеал: прошлое кажется Танидзаки и более живописным, и более романтическим»⁴³.

Центральный конфликт этих произведений заключается в служении мужчины его прекрасной, но жестокой госпоже. Ее жестокость не вызывает в нем неприязни — в ней заключается важная часть очарования госпожи.

Эссе Танидзаки «Похвала тени» («Инъэй райсан», 1934) заканчивается словами: «Я желал бы снова вызвать к жизни постепенно утрачиваемый нами “мир тени”, хотя бы в области литературы. Мне хотелось бы глубже надвинуть карнизы над дворцом литературы, затемнить его стены, отвести в тень то, что слишком выставлено напоказ, снять ненужные украшения в его залах»⁴⁴. Танидзаки заявлял о своем желании вернуть то, что уходило из жизни японской нации под натиском западной культуры — «мир тени». По мнению Уэда Макото, писатель сделал то, что обещал: «Большинство по-

здних работ Танидзаки создают такой мир, мир сумерек, населенный людьми, которые именно во тьме ощущают себя комфортно... Все события, происходящие в рассказах "Портрет Сюнкин" и "Рассказ слепого", описываются со слов слепых людей, обитающих во тьме»⁴⁵.

В рассказе «Портрет Сюнкин» и герой, и героиня действительно слепы. Сюнкин — прекрасная женщина, которая обучает людей игре на сямисэне. Но ей доставляет садистское удовольствие причинять мучения своему главному ученику — Сасукэ. Сасукэ не противится, а, наоборот, принимает эти мучения как должное. Сюнкин слепа, но для Сасукэ этот факт только придает ей большее очарование. Даже после того как Сюнкин и Сасукэ становятся любовниками, их отношения в рамках «ученик-учитель» («раб-госпожа») не претерпевают существенных изменений. Кульминацией рассказа является момент, когда один тайный недоброжелатель Сюнкин обливает лицо слепой музыкантши кипятком. Черты ее прекрасного лица искажены навсегда, она не хочет более появляться на людях, чтобы никто не видел ее изуродованного лица. Сасукэ изо всех сил старается не смотреть в лицо Сюнкин, его мучает страх — он боится однажды все же увидеть изуродованные черты лица, которые считал самыми прекрасными на земле. Чтобы избавиться от этой пытки, Сасукэ добровольно ослепляет себя, втыкая в глаза иглы. Когда он сообщает Сюнкин, что теперь слеп, она впервые открыто проявляет свои чувства: «...она долго молчала, как видно обдумывая что-то. Никогда в жизни Сасукэ не испытывал такого счастья, как в эти минуты молчания»⁴⁶. Сюнкин переполняло чувство искренней и глубокой благодарности.

Образ Сюнкин несколько выделяется своей оригинальностью в ряду демонических героинь Танидзаки. Сюнкин — не просто жестокая красавица, она к тому же талантливая музыкантша, т. е. в ее образе воплощены не только Красота, но и Искусство.

Что касается Сасукэ, то его образ «от начала и до конца создан писателем для воплощения своей идеи беззаветного поклонения красоте и служения искусству»⁴⁷. Образ Сюнкин, как и все женские образы в произведениях Танидзаки, выписан детально, о ее внешнем облике рассказано со всеми подробностями, мужчине же присуща только одна черта — верность, беспрекословное подчинение своей владычице. В этом плане образ Сасукэ типичен для Танидзаки.

Также весьма интересны взаимоотношения Сюнкин и Сасукэ как учителя и ученика. Сюнкин, не стесняясь в выражениях, осыпает своего ученика оскорблениями и даже бьет его. Тут присутствует некий

садомазохистский элемент: с раннего детства, когда Сюнкин начала преподавать Сасукэ премудрости игры на сямисэне, она постоянно прибегала к методам физического воздействия по отношению к своему нерадивому ученику, но он никогда не пытался уйти от наказания и, даже обливаясь слезами, все-таки исполнял упражнение до конца. Сасукэ даже испытывал благодарность к своей маленькой госпоже, а сама Сюнкин прикрывала свою склонность к садизму словами о святости искусства и средств достижения высшего мастерства в музыке. Американский исследователь Грегори Л. Голли отмечает: «Сасукэ попал под какие-то мазохистские чары, действовавшие на протяжении всей его жизни»⁴⁸.

Вседозволенность, присущая красивой женщине, в «Портрете Сюнкин» оказывает более угнетающее впечатление, чем в других произведениях Танидзаки, поскольку разрушительная сила красоты удваивается, когда речь идет о людях, находящихся в отношениях «слуга-господин», «низший-высший». Этот тип отношений сложно понять, поскольку он основан на особом мировоззрении. Такое деление людей для японцев издревле считалось естественным, оно стало частью их ментальности. В мире все воспринимается в фокусе отношений «верх-низ», «небо-земля». Сколь бы ни была сильна любовь низшего к высшему, она не может ликвидировать этот барьер, потому что он априори незыблем. Слуга может лишь верно служить своему господину и следовать за ним всюду. Сасукэ же смог сломать этот барьер: «До сих пор даже в моменты физической близости их разделяла бездонная пропасть — сознание неравенства между учеником и учителем. Впервые Сасукэ почувствовал, что сердца их слились в единое целое»⁴⁹.

Если человеку, незнакомому с японской культурой, покажется, что, выколов себе глаза, Сасукэ принес жертву своей обожаемой госпоже Сюнкин, то человеку сведущему будет ясно, что это не совсем жертва. Сасукэ выполнил свой долг перед Сюнкин, он сделал то, что обязан был сделать. Красоте и искусству, воплощенным в слепой Сюнкин, Сасукэ отдал все без остатка, ничего не требуя взамен.

Еще одним произведением, в котором в полной мере отразились элементы концепции демонической красоты, является роман «Любовь глупца», созданный в 1925 г. Танидзаки создавал это произведение, разочаровавшись как в чарах демонических красавиц, так и в благотном влиянии западной культуры на японцев. Если в ранних произведениях Танидзаки не ставил под сомнение ни абсолютную привлекательность Запада, ни соблазнительность мазохизма и аномальной сексуальности, то в романе «Любовь глупца», написанном в форме

драматической исповеди от первого лица, эти темы рассматриваются через призму критической иронии.

Танидзаки объяснял такие разительные перемены в собственном мировоззрении тем, что после переезда в окрестности Кобэ стал отдавать предпочтение традиционной кухне района Кансай, мелодичным голосам женщин Осака, самой атмосфере этих мест. Он находил удовольствие в том, что вновь открывал для себя обычаи Киото и Осака, традиции, которые исчезли в Токио, но сохранились в детских воспоминаниях писателя.

«Любовь глупца» — первая работа Танидзаки после переезда и книга, вызвавшая огромный отклик, выведшая писателя из творческого тупика. Данный роман несколько отличается от предыдущих произведений Танидзаки. Это и неудивительно, ибо, как пишет Б. М. Эйхенбаум, «всякое дальнейшее творчество обусловлено преодолением уже достигнутого; преодоление же не значит отрицание, но раньше — полное овладение пережитым и органическое его усвоение»⁵⁰.

Автор не отрицает ни приверженности демонической красоте, ни влияния западной массовой культуры на японское общество. Он сам прошел через это, это его личный опыт, но ни единым словом Танидзаки не упоминает в романе «Любовь глупца» о своих личных убеждениях. Он просто показывает нам, во что превратилась жизнь человека, поклоняющегося демонической красоте и дарам западной цивилизации.

Сюжет предельно прост. Герой — инженер Дзёдзи Кавай. Его жена Наоми — бывшая официантка из кафе. Дзёдзи встретил ее, когда той было около пятнадцати лет. Он испытывал к ней величайшую привязанность и поэтому смотрел сквозь пальцы на все ее экстравагантные выходки, побуждая Наоми вести себя так, как это принято у иностранцев. Танидзаки признавал, что его роман схож с *ватакуси сёсэцу* и предполагает некую автобиографичность в чертах главного героя романа. Страсть Дзёдзи к Наоми несколько напоминает отношения самого Танидзаки с женой его брата — Сэйко. Однако то, что Дзёдзи в конце романа уступает требованиям Наоми и остается жить с ней в иностранном квартале Йокогама, соглашаясь не вмешиваться в ее бурные отношения с многочисленными любовниками, — этот факт никак не соотносится с личной жизнью самого Танидзаки.

Роман представляет собой историю любви, но на сей раз Танидзаки создал произведение, основанное на четкой социальной конкретизации современного ему общества. И все же в основе романа лежит не социальный конфликт, а проблема, характерная для всего

предыдущего творчества писателя, — поклонение прекрасной, но жестокой, порочной женщине, бессилие перед чарами ее плотской притягательности. Хотя несомненен тот факт, что социальная проблема — вторжение западной массовой культуры, влекущее за собой гибель культуры традиционной, — придает роману «Любовь глупца» злободневный характер.

Когда Дзёдзи встречается в уличном кафе Наоми, то уже тогда, при первой встрече, герой замечает столь пленительные для него черты Наоми: «...я понял, что не только ее имя звучит по-европейски, но и сама она похожа на иностранку... Лицом она напоминала киноактрису Мэри Пикфорд... От ее обнаженного тела веет чем-то чужеземным»⁵¹.

Он взял Наоми в свой дом, надеясь со временем превратить ее в идеальную (в представлении Дзёдзи) женщину. Но она превращается в дерзкую, распущенную женщину. Дзёдзи забывает, что Наоми — не кусок мрамора, из которого можно извлекать все, что заблагорассудится, а живая девушка, со своим внутренним миром, возможно уже сформировавшимся, но еще не раскрытым. Дзёдзи помогает Наоми быстро пройти тот этап в жизни, когда девушка осознает силы распускающейся в ней женственности. Она начинает без всякого смущения пользоваться своей плотской привлекательностью. Дзёдзи долгое время не может примириться с мыслью о многочисленных изменах Наоми и, в конце концов, выгоняет ее из дома. Его Наоми становится падшей женщиной, но он любит ее, и после мучений, которые доставляет ему разлука с любимой, Дзёдзи соглашается принять Наоми обратно.

В рассказе Г. де Мопассана (1853—1893) «Безумный?» человек безрассудно влюбленный, говоря о своей страсти, признается, что любит плоть женщины, но презирает ее гнилую сущность: «Она овладела моей душой и телом, захватила меня, связала. Я был и остаюсь ее собственностью, ее игрушкой. Я принадлежу ее улыбке, ее устам, ее взгляду, линиям ее тела, овалу ее лица; я задыхаюсь под игом ее внешности, душу этого тела я ненавижу и презираю. Она — низкое животное, подлая, грязная, она — женщина гибели, чувственный и лживый зверь, у которого нет души, в которой никогда не шевелится мысль, она — человек-зверь, и хуже того; она лишь утроба, лишь грудa нежного мяса, в которой живет порок»⁵². Но, несмотря на схожесть страстей героев Мопассана и Танидзаки, между ними есть разница. Дзёдзи полностью осознает недостатки своей избранницы, но не может себе позволить потерять ее. Чем больше он ненавидит Наоми, тем привлекательнее она для ее «Пигмалиона». Дзёдзи

отбрасывает мысли о своей ничтожности перед лицом этой женщины. Вначале в ответ на издевательства Наоми в Дзёдзи рождается ярость, но потом, в отличие от героя Мопассана, она перерастает в смирение. Он знает обо всех ее любовниках, но ничего не предпринимает.

Танидзаки воплотил в героине «Любви глупца» не только демонизм, сверкающий всеми красками спектра под воздействием красоты Наоми, но и пагубность поверхностных проявлений западной цивилизации. Образ Наоми неразрывно слит в сознании героя с тем прекрасным, таинственным и экзотичным, чем представляется ему Запад. Преклонение перед Наоми, а следовательно, перед демонической красотой и западными поветриями, разрушают жизнь Дзёдзи. Для него существует только одно, что составляет смысл его жизни, — Наоми.

Роман «Любовь глупца» положил начало периоду «возврата к Японии» (*Нихон кайси*), или «классическому» периоду в творчестве Танидзаки. Пережив увлечение демонической красотой и западной цивилизацией, писатель обратился к традиционно японскому идеалу красоты и классическим формам искусства своей родины. В 1928 г. Танидзаки пишет повесть, ознаменовавшую новый творческий виток, — «О вкусах не спорят».

Танидзаки прекрасно осознавал важность красоты и продолжал ее поиск на протяжении всего творческого пути. Демоническая красота его ранних героинь — это искушение дисгармонией, яркостью, блестящей внешней стороной красоты, закрывающей душевную гниль, которая увлекает человека в бездну ощущений и страстей. Эти женщины воплощают злую силу, которую несет в себе демоническая красота. Они не выдерживают испытания красотой и поклонением со стороны мужчин и разрушают то, что призваны созидать. Красота выделяет их из общего ряда, к ним относятся как к высшим существам, но из-за безумного обожания людей, готовых исполнить любую их прихоть, красота оборачивается страстью к тирании. Осознавая свою власть, героини произведений Танидзаки поддаются искушению и начинают испытывать удовольствие от возможности причинять боль. Но сами они становятся жертвами, поддавшись дьявольскому наваждению. Они и жертвы, и палачи. Там, где за яркой внешностью скрывается душевная гниль, нет места истинной красоте и гармонии.

Рассматривая характерные особенности образов роковых женщин в произведениях Танидзаки, нельзя забывать о том, что он был не единственным представителем японского неоромантизма, в твор-

честве которого возникают подобные образы. В произведениях лидера японского неоромантизма Нагаи Кафу также встречается несколько запоминающихся образов *femme fatale*, но в отличие от роковых соблазнительниц в творчестве Танидзаки героинями произведений Кафу являются женщины, чья родословная не связана с родиной писателя.

В начале творческого пути Кафу отдает дань увлечению творчеством Э. Золя (1840—1902) и Г. де Мопассана. Его первые повести «Честолюбие», «Женщина мечты» и «Цветы ада», созданные в 1902—1903 гг., пронизаны реминисценциями из таких произведений французских писателей, как «Руггон-Маккары» и «Жизнь». В сентябре 1903 г. случилось событие, которое оказало огромное влияние как на творческую, так и на личную жизнь Кафу, — он отправился в США, где пробыл вплоть до 1907 г.

Уже в ноябре 1903 г. Кафу начинает писать рассказы, позднее вошедшие в сборник «Повесть об Америке». Он продолжал писать рассказы для данного сборника вплоть до июля 1907 г., когда покинул США. Всего в сборник вошло четырнадцать рассказов и десять эссе.

В рассказах из сборника «Повесть об Америке» постепенно проявляются черты влияния тех европейских писателей, творчество которых интересовало Кафу в данный период его жизни. Некоторые образы в этих рассказах можно соотнести с образами, возникающими на страницах произведений единомышленника Кафу, Танидзаки Дзюнъитиро, который в период приверженности идеям неоромантизма отдал дань преклонения западноевропейской литературе — он был увлечен творчеством О. Уайльда.

Демоническая героиня, столь характерная для всего творчества Танидзаки, появляется в рассказе Кафу «Пьяная красавица» («Суйбидзин»). По мнению К. Ито, «американские женщины в произведениях Кафу — родные сестры западных и японских, “вестернезированных” соблазнительниц в творчестве Танидзаки Дзюнъитиро»⁵³.

В свою очередь, образ героини рассказа «Пьяная красавица» явно перекликается с женскими образами французской литературы XIX в. В частности, С. Снайдер указывает на «схожесть темнокожей, похожей на вампира, демонической красавицы, буквально сведшей с ума влюбленного в нее художника, с героинями рассказов Мопассана “Сестры Рондоли”, где смуглая итальянка из Генуи очаровывает главного героя-француза, и “Аллума”, в котором француз до безумия влюбляется в алжирской пустыне в арабскую девушку»⁵⁴.

Кафу сам признается в своем преклонении перед Мопассаном в эссе «Осматривая монумент Мопассану» («Мопассан но сэкидзо о хаисуру», 1911): «Мопассан-сэнсей, Вы подтолкнули меня к изучению французского языка, потому что я хотел прочувствовать Ваш творческий стиль на языке оригинала, а не полагаться на английские переводы. Так же я хотел произносить собственными губами каждое слово, каждую фразу, рожденную Вашим пером, Учитель... Больше всего на свете я хотел приехать во Францию, чтобы увидеть своими глазами весь тот мир, который Вы описывали в своих произведениях»⁵⁵. Поклонение Мопассану дошло до того, что когда Кафу осознал всю бессмысленность потраченного на работу в банке времени и хотел принять яд, он мечтал, чтобы его голова при этом покоилась на книгах французского писателя. Он писал об этом в сборнике рассказов «Повесть о Франции»: «Моя любовница Эдит, с которой я прожил около трех лет, дала мне морфий. Учитель, Вы писали в Вашем романе "Жизнь": "Ничто не вызывает такой жалости, как жизнь женщины, и ничто не бывает столь отвратительно эгоистично, как жизнь мужчины". Эта женщина хранила ампулу морфия в нижнем ящике столика, за которым она каждый вечер накладывала макияж. Она хотела быть уверенной, что сможет положить конец своей беспутной жизни, когда захочет... Я взял эту ампулу, сказав ей, что... приму яд, как только пойму, что мы больше никогда не встретимся, но то были лживые слова»⁵⁶.

Что касается других совпадений с художественными образами из творчества Танидаки, то необходимо упомянуть рассказ «Длинные волосы» («Тёхацу»). Он повествует о молодом японце, который добровольно сносит все садистские издевательства своей белокожей любовницы. Подобная тема в дальнейшем найдет отражение в сексуальных сценах в произведениях Танидаки, где он будет исследовать влияние расовых различий между партнерами на интенсивность садомазохистских отношений⁵⁷.

И наконец, последние рассказы, в особенности «Ночная прогулка» («Ёру аруки») и «Записки из Чайна-тауна» («Тяйна таун-но ки»), демонстрируют бодлеровскую очарованность чувственностью зла и упадка.

Протагонист «Ночной прогулки» почти прямо ссылается на Бодлера, говоря о своей приверженности ночной жизни и ее соблазнам: «Почему меня так манит зло? Почему запретный плод так сладок? Запрет придает невыразимую сладость, разрушение добавляет свой терпкий аромат. От горного потока невозможно отвести глаза. Если бы не было скал, вода не была бы такой бурной. Если бы не существова-

ло совести и здравого смысла, люди не окунались бы с головой в пучину греховных авантур и аморальных развлечений»⁵⁸. Сравним с «Вступлением» к «Цветам зла» Бодлера:

«Безумье, скарედность и алчность и разврат
И душу нам гнетут, и тело разъедают;
Нас угрызения, как пытка, услаждают,
Как насекомые, и жалят, и язвят.

Упорен в нас порок, раскаянье — притворно;
За все сторицею себе воздать спеша,
Опять путем греха, смеясь, скользит душа,
Слезами трусости омыв свой путь позорный.

И Демон Трисмегист, баюкая мечту,
На мягком ложе Зла наш разум усыпляет;
Он волю, золото души, испепеляет,
И, как столбы паров, бросает в пустоту;

Сам Дьявол нас влечет сетями преступленья,
И, смело шествуя среди зловонной тьмы,
Мы к Аду близимся, но даже в бездне мы
Без дрожи ужаса хватаем наслажденья...»⁵⁹

Здесь присутствует явное сходство настроений японского писателя и французского поэта, очарованных Пороком и Красотой, которая доступна не каждому взору.

Существует мнение, что образ роковой женщины в рассказах «Повести об Америке» связан с влиянием на Кафу творчества Э. А. По. Однако, скорее всего, роковая женщина, пьющая жизненные соки своего любовника, наполовину негритянка, источающая пыл плотских страстей, отражает не столько влияние По, создававшего образы белокожих соблазнительниц, сколько увлечение французских писателей образами тропических *femme fatale*.

В последних рассказах сборника «Повесть об Америке», где влияние Бодлера ощущается наиболее сильно, образы американских проституток словно сошли со страниц художественных произведений французской литературы конца XIX в. Проститутка — героиня рассказа «Ночная прогулка» — больше похожа на воплощение художественной концепции неоромантиков, чем на живую женщину из плоти и крови: «Пока я рассматривал комнату, женщина сняла шляпку, скинула верхнюю одежду и осталась в нижнем белье. Она села на стул

и закурила сигарету. Сложив руки на груди, я смотрел на нее, как археолог в египетской пустыне смотрит на Сфинкса.

Смотрите. На ней чулки, доходящие до середины бедер, у нее широкая грудь. Она закинула ногу на ногу, откинулась на спинку стула, одну руку положила под голову, лицо подняла вверх. Дым от сигареты поднимается к потолку. Это было не мраморное изваяние, символизирующее неповиновение и бесчестье, а отважное существо, презревшее мирские добродетели, не боящееся ни бога, ни людей. Ее лицо было покрыто слоем пудры, на губах — помада, в волосах — шиньон и поддельные драгоценности. Все эти средства она употребляет для борьбы с разрушительным ходом времени, и они придают ее облику трагическую красоту заходящего солнца. Я не смогу описать вам цвет ее глаз, скрытых полуприкрытыми веками. Клубы дыма, которые она выдыхала, походили на туман, стелящийся над болотом.

Не о таких ли глазах отец декаданса, Бодлер, писал:

Ни опиум, ни хмель соперничать с тобой
Не смеют, демон мой; ты — край обетованный,
Где горестных моих желаний караваны
К колодцам глаз твоих идут на водопой?

И еще:

Блеск редкостных огней в разрезе этих глаз...
И в странном, неживом и баснословном мире,
Где сфинкс и серафим сливаются в эфире,

Где излучают свет сталь, золото, алмаз,
Горит сквозь тьму времен ненужною звездой
Бесплодной женщины величье ледяное»⁶⁰.

Подобные образы американских женщин демонстрируют особую сексуальность Запада в глазах Кафу. Не важно, будет ли это американская женщина с сомнительной репутацией, или молоденькая девушка, подобная Стелле из «Двух дней в Чикаго» («Сикаго но фуцука»), или проститутка, «королева зла» из «Ночной прогулки», — всех их объединяет сексуальность, чувственность гораздо более мощная и открытая, чем у их японских современниц. Они живут в обществе, где не существует таких жестких запретов и ограничений, как в Японии, поэтому им в большей степени свойственно проявление сексуальной активности, они более доступны по сравнению с японками.

Если обратить внимание на такое большое количество женских образов в «Повести об Америке», то становится заметно фактическое отсутствие ярких, запоминающихся мужских образов. Подобная тенденция является характерной и для произведений Танидзаки Дзюнъитиро, в которых главными героинями являются демонические красавицы — они словно затмевают мужские образы. Что касается рассказов «Повести об Америке», то это явление объясняется тем, что Кафу в основном исследует сферу взаимоотношений японского мужчины и американской женщины. Американские мужчины в принципе вытеснены из повествовательной ткани рассказов «Повести об Америке». Кроме того, возможно, это происходит еще и потому, что Кафу рисует портрет Запада, вдохновляясь французской литературой XIX в., следовательно, его идеалом является не американец, а, скорее, европеец. Кафу отдает предпочтение французам по национальности и художникам по призванию⁶¹. В некоторых рассказах, где писатель повествует о том, как мужчина рискует всем ради чувственных наслаждений, он либо делает героя французом, — жертва демонической мулатки в «Пьяной красавице» — либо награждает героев глубоким интересом к европейской культуре — профессор в «Старой досаде» («Кююкон»), считающий оперу Вагнера «Тангейзер» символическим описанием событий его жизни.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что появление образов роковых женщин в некоторых рассказах сборника «Повесть об Америке» было обусловлено влиянием творчества некоторых представителей французской литературы XIX в., в частности — Г. де Мопассана и Ш. Бодлера. Особенно яркое впечатление на молодого японского писателя произвели женские образы из произведений Бодлера, что отражается непосредственно в текстах рассказов Кафу, где он использует прямые цитаты из стихотворений французского поэта. В дальнейшем образ роковой женщины не найдет особого развития в произведениях Кафу, поскольку писатель почти сразу после возвращения на родину обратится за вдохновением к национальной литературной традиции, для которой образ роковой женщины в целом не был характерен. Лишь несколько женских образов, в какой-то мере соответствующих этому определению, можно найти в сборнике рассказов Кафу «Повесть о Франции». Однако его более молодой последователь Танидзаки Дзюнъитиро создаст целую галерею образов роковых красавиц, поскольку он будет испытывать интерес к теме демонической красоты на протяжении всей своей творческой жизни.

Произведения Танидзаки Дзюнъитиро, расцвеченные феерическим каскадом ярких образов, и ранние произведения Нагаи Кафу,

посвященные описанию восхитительного, свободного мира Америки и Франции, роднит тенденция к созданию образов прекрасных, властных, сильных, жестоких героинь в противовес традиционному представлению о женщине, господствовавшему в японском обществе. Опираясь, в частности, на западноевропейские художественные концепции, Танидзаки Дзюнъитиро и Нагаи Кафу на страницах своих произведений создали мир незабываемых женских образов, которые до сих пор служат источником вдохновения для авторов новейшей японской литературы.

Примечания

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта Министерства образования и науки Российской Федерации (программа «Развитие научного потенциала высшей школы (2009—2010 годы)», проект «Проблемы развития литератур Дальнего Востока в XX веке» № 1668).

² *Levy I.* Sirens of the Western Shore. The Westernesque Femme Fatale, Translation, and Vernacular Style in Modern Japanese Literature. — N. Y., 2006. P. 5.

³ *The Feminist Encyclopedia of German Literature* / Ed. by Elgler F. U., Kord S. — Westport, 1997. P. 164.

⁴ *Hedgecock J.* The Femme Fatale in Victorian Literature. The Danger and the Sexual Threat. — N. Y., 2008. P. 193.

⁵ *The Feminist Encyclopedia of German Literature.* P. 163.

⁶ *Парандовский Я.* Король жизни. — М., 1993. С. 234.

⁷ *Танидзаки Дзюнъитиро.* Избранные произведения: В 2 т. — М., 1986. Т. 1. С. 11.

⁸ *Ueda Makoto.* Modern Japanese Writers and the Nature of Literature. — Stanford, 1976. P. 57.

⁹ *Ibid.* P. 58.

¹⁰ *Гинзбург Л. Я.* О литературном герое. — Л., 1979. С. 5.

¹¹ *Keene D.* Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. — N. Y., 1987. P. 728.

¹² *Танидзаки Дзюнъитиро.* Избранные произведения. Т. 1. С. 35.

¹³ *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М., 2000. С. 284.

¹⁴ Там же. С. 286.

¹⁵ *The Feminist Encyclopedia of German Literature.* P. 164.

¹⁶ *Bundy R.* Women and Writing in the Fiction of Tanizaki Junichiro // *Studies in Japanese Literature.* — Tokyo, 1990. Vol. 7. P. 175.

¹⁷ *Ueda Makoto.* Modern Japanese Writers and the Nature of Literature. P. 55.

¹⁸ *Нисимура Кодзи.* Кайсэцу (Комментарий) // *Танидзаки Дзюнъитиро.* Сюнкин сё (Портрет Сюнкин). — Токио, 1996. С. 88.

¹⁹ *Танидзаки Дзюнъитиро.* Избранные произведения. Т. 1. С. 8.

²⁰ Там же. С. 46.

- ²¹ Keene D. Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. P. 730.
- ²² Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 49.
- ²³ Keene D. Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. P. 730.
- ²⁴ Парандовский Я. Король жизни. С. 50.
- ²⁵ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 53.
- ²⁶ Ueda Makoto. Modern Japanese Writers and the Nature of Literature. P. 58.
- ²⁷ The Feminist Encyclopedia of German Literature. P. 164.
- ²⁸ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 9.
- ²⁹ Танидзаки Дзюнъитиро. Мать Сигэмoto. — М., 1984. С. 6.
- ³⁰ Номура Сёго. Танидзаки Дзюнъитиро-но сакухин (Произведения Танидзаки Дзюнъитиро). — Токио, 1974. С. 21.
- ³¹ Keene D. Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. P. 735.
- ³² Ibid.
- ³³ Тиба Сюдзи. Танидзаки Дзюнъитиро. Доку то мазохизму (Одиночество и мазохизм). — Токио, 1994. С. 21.
- ³⁴ Номура Сёго. Танидзаки Дзюнъитиро-но сакухин. С. 23.
- ³⁵ Keene D. Dawn to the West. Japanese Literature of the Modern Era. Fiction. P. 738.
- ³⁶ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 13.
- ³⁷ Napier, Susan J. The Fantastic in Modern Japanese Literature. The Subversion of Modernity. — London, 1996. P. 37.
- ³⁸ Танидзаки Дзюнъитиро. Мать Сигэмoto. С. 7.
- ³⁹ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 18.
- ⁴⁰ И была любовь, и была ненависть. Сборник рассказов японских писателей XX века. — М., 1975. С. 117.
- ⁴¹ Там же. С. 124.
- ⁴² Там же. С. 119.
- ⁴³ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 17.
- ⁴⁴ Там же. Т. 2. С. 521.
- ⁴⁵ Ueda Makoto. Modern Japanese Writers and the Nature of Literature. P. 67.
- ⁴⁶ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 245.
- ⁴⁷ Там же. С. 18.
- ⁴⁸ Golley G. L. Tanizaki Junichiro: The Art of Subversion and the Subversion of Art // The Journal of Japanese Studies. — Seattle, 1995. Vol. 21, No. 2. P. 401.
- ⁴⁹ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 255.
- ⁵⁰ Эйхенбаум Б. М. О литературе. — М., 1987. С. 297.
- ⁵¹ Танидзаки Дзюнъитиро. Избранные произведения. Т. 1. С. 315.
- ⁵² Мопассан Г. де. Собрание сочинений: В 8 т. — Ставрополь, 1993. Т. 2. С. 342.

- ⁵³ Ito K. Visions of Desire. Tanizaki' s Fictional Worlds. — Stanford, 1990. P. 40.
- ⁵⁴ Snyder S. Fictions of Desire. Narrative Form in the Novels of Nagai Kafu. — Honolulu, 2000. P. 35.
- ⁵⁵ Кафу дзэнсю (Полное собрание сочинений Нагаи Кафу): В 29 т. — Токио, 1964—1974. Т. 3. С. 686—687.
- ⁵⁶ Там же. С. 582.
- ⁵⁷ Long, Margherita. Skirmishes with "Sexual" Difference: Tanizaki's Experiments in Masochism. — Ann Arbor, 1996. P. 32—34.
- ⁵⁸ Нагаи Кафу. Америка моногатари (Повесть об Америке). — Токио, 2001. С. 288.
- ⁵⁹ Бодлер III. Цветы зла: Стихотворения. — М., 2003. С. 7.
- ⁶⁰ Нагаи Кафу. Америка моногатари. С. 289—290.
- ⁶¹ Акасэ Масако. Нагаи Кафу то фурансу бунгаку (Нагаи Кафу и французская литература). — Токио, 1976. С. 43.

Японское искусство на Всемирных выставках XIX в.

О. И. Макарова
(РГГУ)

После того как в середине XIX в. Япония прекратила политику изоляции, проводившуюся на протяжении более чем двух столетий, и открыла свои границы, перед страной встала необходимость в выборе дальнейшего пути развития. Политические лидеры эпохи Мэйдзи (1868—1912) видели два варианта действий: либо смириться с судьбой большинства стран Азии и стать европейской колонией, либо попытаться провести в стране глобальные реформы и создать собственное сильное государство, способное противостоять натиску европейской цивилизации. Они выбрали второй вариант и, несомненно, добились цели: Япония действительно осталась независимой, — правда, впоследствии выяснилось, что цена этой независимости была дорогой. Ведь именно в эпоху Мэйдзи заложили основы для возникновения тоталитарного режима и экспансионистской политики, которые в полной мере реализовались в 1930-е гг. Тенденция к подобному развитию событий во многом крылась в том способе переустройства государства, который был избран в качестве основного. Япония стала национальным государством (а позже сформировала вокруг себя империю). Для этого потребовалось создать собственно «японскую нацию» и ее необходимые атрибуты¹. Одним из главных базисов для конструирования японской нации стали вновь сформированные понятия — «национальная культура» и эстетика. Выбор эстетики как основы для формирования нации был обусловлен тем, что эта сфера оказалась единственной, в которой Япония могла представить нечто оригинальное, не требующее «реформирования»²; и, что немаловажно, японское искусство чрезвычайно заинтересовало европейцев — а мнение иностранцев в Японии начала эпохи Мэйдзи ценилось высоко³. Для того чтобы сделать Японию равноправным игроком на карте мира, требовалось не только провести в стране внутренние преобразования, но и познакомить с ней Запад. Узнавание японской культуры в Европе началось посредством

знакомства с искусством Японии, что вначале было обусловлено большим интересом, который европейцы к ним проявили, а затем — вследствие этого интереса — стало неотъемлемой частью внешней политики страны. В этом процессе большую роль сыграли Всемирные выставки, бывшие популярными в конце XIX в. и проводящиеся по сей день, — международные выставки, организовывавшиеся с целью демонстрации достижений разных стран в области экономики, науки, техники, культуры и искусства.

Всемирные выставки начали проводиться в Англии в середине XIX в. по инициативе принца Альберта, супруга королевы Виктории. Первая выставка состоялась в Лондоне в 1851 г. и имела официальное название «Великая выставка продуктов промышленности всех наций» («Great Exhibition of the Works of Industry of All Nations»). На ней в китайском павильоне демонстрировалось небольшое количество японских экспонатов⁴ — это было ещё до «открытия» Японии, и японские «дивовинки» могли попасть в Европу только таким способом. Экспозиция была встречена с большим интересом: неизвестная, овеванная романтическим ореолом дальневосточная страна будоражила воображение западного зрителя.

В 1862 г. Всемирная выставка проводилась в Лондоне. Япония еще не участвовала в выставке официально, однако в рамках специальной экспозиции были представлены произведения японского искусства (около 900 предметов) из частной коллекции первого английского посланника в Японии Резерфорда Элкока (1809—1897). В это же время в Лондон прибыла дипломатическая миссия сёгуната, однако японцы не придали большого значения посещенной выставке. Ситуация в стране была нестабильной, и требовалось решение более насущных проблем. Однако знаменитый просветитель Фукудзава Юкити, который был переводчиком в составе этой миссии, впоследствии отметил в своем сочинении «Положение дел на Западе»⁵, что в Европе принято проводить особые мероприятия, на которых можно увидеть товары из разных стран. Фукудзава употребил в значении «выставки» слово *хакуранкай* (博覧会), как впоследствии стали называть выставки в японском языке. Сочинение было написано в 1866 г., то есть тогда, когда необходимость в знакомстве с Западом было почти очевидным. Поэтому Фукудзава высоко оценил значение Всемирных выставок: «Основная цель Всемирной выставки — взаимное обучение... На выставках обмениваются идеями и мыслями. Если ты изучаешь прошлое и настоящее положение дел в разных странах, нужно обратить внимание на их историю и обычаи, и только тогда ты сможешь судить о том, какие

люди перед тобой — умные или глупые... Вот почему, по моему мнению, выставки приносят огромную пользу цивилизации»⁶. Небольшая подборка японских экспонатов присутствовала и на выставке 1865 г. в Дублине⁷. Три этих выставки поспособствовали тому, чтобы в Европе началась мода на вещицы из «загадочной» страны, приведшая затем к появлению японизма — особого течения в европейском искусстве, характеризующегося разнообразным использованием японских мотивов и художественных приемов⁸.

Первой Всемирной выставкой, в которой Япония официально приняла участие, стала выставка 1867 г. в Париже, на которой Япония делила выставочный павильон с Китаем и Сиамом. Экспозицию японского павильона составили произведения ремесла и искусства. Япония прислала на выставку 2000 экспонатов, из которых примерно треть принадлежала частным торговцам⁹. В отличных от искусства категориях Япония, еще не вступившая на путь модернизации, не могла почти ничего представить. В стране шла гражданская война, и каждый клан стремился посредством участия в крупном международном мероприятии легитимизировать свою власть. Княжество Сацума подготовило собственную маленькую экспозицию: чайный домик из двух комнат, окруженный японским садом¹⁰. Экспозиция была встречена с большим энтузиазмом. В том же году группа французских художников, среди которых были Феликс Бракемон (1833—1914) и Анри Фонтен-Латур (1836—1904), основала Японское общество Цзин-лар (*Société japonaise du Jing-lar*)¹¹, которое собиралось раз в месяц, устраивая обеды «на японский лад». Некоторые проявляли интерес и к японской книжной культуре. Леон де Росни (1837—1914), востоковед, приобрел все японские книги, привезенные на выставку, и устроил небольшую библиотеку¹². Это было скорее исключением, нежели правилом, потому что существовавший языковой барьер с гораздо большей легкостью позволял знакомиться с японской культурой через артефакты, а не через тексты.

Следующая Всемирная выставка должна была проводиться в 1873 г. в Вене. Окончательное решение об участии в ней японские власти приняли в феврале 1872 г., и, поскольку страна уже встала на путь модернизации и конструирования государства нового типа, к крупному международному событию — участию во Всемирной выставке — начали готовиться со всей тщательностью. Для этого создали специальную «Императорскую комиссию по Всемирной выставке в Вене», в которую вошли 96 человек, многие из которых бывали на Всемирных выставках прежде. В состав комиссии в

качестве наиболее авторитетных экспертов вошли иностранные специалисты, что было обычным делом в начале эпохи Мэйдзи: Готфрид Вагнер (1831—1892) и Александр Зибольд (1846—1911). Выставку также в обязательном порядке должна была посетить миссия Ивакура. На выставку возлагались большие надежды; в брошюре, объявляющей об участии, говорилось: «Японское правительство желает, чтобы продукты индустрии и искусства Японии, показанные на Всемирной выставке в Вене, были оценены там всеми странами Европы, и чтобы их суждения, которые станут известны всем народам, послужили бы поощрением для тех, к кому они будут благосклонны, и уроком для тех, кому укажут на необходимость искать способы устранения указанных недостатков»¹³. Среди экспонатов японской экспозиции на Венской выставке были ремесленные изделия, некоторое количество предметов старинного искусства, в том числе образцы каллиграфии, живописи и буддийские бронзовые статуи, а также модель синтоистского святилища, копии золотого дельфина из замка в Нагоя, статуи Большого Будды из Камакура и пагоды Ясака-дзиндзя, выполненные из папьемаше¹⁴. Буддизм в начале эпохи Мэйдзи находился в опале, но в Европе это учение в то время было популярно среди интеллектуалов, и японские власти не могли игнорировать этот факт. Образ Японии, предназначенный для экспорта, заметно отличался от того, что происходило внутри страны. В 1873 г. в Японии были сильны антибуддийские настроения, буддийские статуи уничтожались и распродавались задешево, и в это же самое время на Венской выставке демонстрировали макет камакурского Большого Будды — статуи, которая чудом избежала переплавки¹⁵. И если в самой Японии в первой половине эпохи Мэйдзи традиционное искусство в течение продолжительного времени находилось в полном забвении, то в качестве репрезентативного «искусства Японии» для Запада было выбрано именно оно.

На выставке охотно покупались изделия японских ремесленников. Япония получила 198 медалей, в основном за бронзовые, лаковые и бамбуковые изделия¹⁶. В каталоге Всемирной выставки в Вене в японском языке впервые употребляется слово *бидзюцу* (美術), впоследствии ставшее обычным для обозначения понятия «искусство». Оно было употреблено в следующем контексте: «На Западе искусством называют музыку, живопись, скульптуру и поэзию»¹⁷. До эпохи Мэйдзи в японской культуре не существовало понятия «искусство» и термина для его обозначения. Оно появилось под влиянием западноевропейской науки — и в силу того, что Японии требовалось скон-

струировать «общенациональные ценности», в том числе историю своего искусства¹⁸.

На следующей Всемирной выставке, которая прошла в 1876 г. в Филадельфии, Япония попыталась позиционировать себя как страну развивающуюся и цивилизованную. Акцент был сделан на том, чтобы показать успехи, достигнутые при проведении образовательной реформы. Выставка стала большим событием для Японии, и сведения о ней часто появлялись в газетах. Императорская чета осмотрела экспонаты для выставки перед их отправкой в Америку.

Япония продолжала участвовать во Всемирных выставках и в последующие два десятилетия, как это подобало государству, претендующему на «должное» положение в мире. Японские экспозиции на выставках в Париже (1878, 1889 гг.) и Чикаго (1893 г.) пользовались большим успехом. В отличие от филадельфийского опыта, на выставках в Париже Япония вновь позиционировала себя как экзотическую, «иную» страну¹⁹. Такой образ Японии больше отвечал интересам западной публики, и японские власти не могли этого игнорировать. Наибольшим успехом на Западе пользовались японские ремесленные изделия, и на этот запрос приходилось отвечать. Европа стала хорошим рынком сбыта для японских ремесленных товаров. Экспорт предметов декоративно-прикладного искусства — керамических и лаковых изделий, фарфора, гравюр и др. — в Европу и США стал частью государственной политики, направленной на расширение рынка японских товаров, которые пользовались популярностью за рубежом²⁰. Индустрия ремесленных изделий работала в полную мощь, чтобы удовлетворить спрос на японские «дикивинки», возникший в Европе отчасти сам по себе, в результате спонтанного увлечения ими любителей искусства, а отчасти в результате сознательных усилий японского правительства по наиболее презентабельной демонстрации своих товаров. Изготавливали, конечно, такие предметы, которые уже зарекомендовали себя как нравящиеся западной публике. Доходило и до курьезов: в начале эпохи Мэйдзи, когда «комплекс неполноценности» перед Западом был силен как среди рядовых японцев, так и среди властей, и все европейское представлялось лучшим и более правильным, нежели японское, случалось, что японские мастера старательно копировали западные вещицы в стиле японизма — то есть, фактически, подделки под те самые предметы, которые они произвели бы самостоятельно.

Чикагская экспозиция принесла Японии много медалей за ремесленные изделия. Хотя живопись и скульптура тоже не оста-

лись без наград, преимущественное внимание публики к ремесленной продукции огорчило организаторов японской экспозиции. В это время в Японии шли активные дебаты по поводу искусства и его теории, и отсутствие интереса европейцев к тем предметам, которые признавали «искусством сами японцы», их разочаровывало.

Дискуссии о сущности «японского искусства» и его истории привели к тому, что на Всемирной выставке 1900 г. в Париже в организацию японской экспозиции были внесены существенные изменения. На рубеже XIX—XX вв. японский мыслитель Окакура Тэнсин (1862—1913) сформулировал детально разработанную концепцию искусства Японии. Он написал «Историю японского искусства», разворачивающуюся в соответствии с гегельянскими представлениями о развитии искусства как проявления высшей сущности. В основу его концепции легли представления о том, что японское искусство стало таким, какое оно есть, в результате взаимодействия автохтонной островной культуры (в терминологии Окакура — культуры Ямато) и континентальных влияний (индийского и китайского). Стремясь подчеркнуть самобытность японской культуры и ее «высший статус» среди других, Окакура оправдывал наличие иноземных влияний тем, что одной из главных характеристик этой культуры, по его мнению, является способность органично усваивать и преобразовывать заимствованное. Отсюда вытекает и ключевая идея Окакура Тэнсин — представление о Японии как о «музее азиатской цивилизации». В концепции Окакура Тэнсин японское искусство представало отдельным явлением, не связанным со всемирной историей искусства²¹. В канон японского искусства он включил совсем не те произведения, которые завоевали мировую славу в результате культурного обмена в XIX в., а те, которые считал подходящими для формирования образа Японской империи. Окакура Тэнсин принимал участие в подготовке каталога экспозиции произведений искусства Всемирной выставки в Париже в 1900 г. Каталог Парижской выставки «История искусства Японии» был издан на французском языке²² (в следующем году в Японии опубликовали его японский перевод). В тексте каталога приводится краткая история искусства Японии, построенная в соответствии с концепцией «искусства», созданной Окакура. Экспозиция Парижской выставки была подобрана в соответствии с текстом «Истории искусства Японии». На этот раз на выставке были представлены не только предметы декоративно-прикладного искусства, но также подлинные произ-

ведения древнего искусства (скульптура из императорской коллекции и буддийских храмов, живопись тушью, каллиграфия).

Правительство Мэйдзи отнеслось к участию в Парижской выставке с большой серьезностью: настолько же тщательно готовились, пожалуй, только к Венской выставке 1873 г. Подготовка началась за четыре года, в 1896 г., а бюджет, выделенный для этого, почти в два раза превышал расходы на недавнюю выставку в Чикаго (1893 г.). Однако, в отличие от Парижской выставки 1867 г. или Венской выставки, японскую экспозицию не ожидал большой успех. Кавахара Норитацу (1845—1914), бывший членом жюри в секции ремёсел на выставках в Париже в 1878 и 1900 гг., отметил в своем докладе о прошедшей выставке, что в то время как в 1878 г. к Японии относились «как к ребенку», на выставке 1900 г. на нее смотрели как на «взрослого» и равного участника, к которому можно применять взрослые оценочные критерии²³. Прежде японская экспозиция неизменно воспринималась как «собрание диковинок» из далекой страны, которая была недостаточно развитой и заслуживала снисходительного отношения — что, разумеется, не отменяет неподдельного и искреннего интереса к оригинальным приёмам японского искусства, так сильно повлиявшего на творчество импрессионистов и символистов. После пересмотра неравных торговых договоров с западными странами и победы Японии в японо-китайской войне (1894—1895 гг.), повлекшей за собой разговоры о «жёлтой опасности», позиции Японии на международной арене укрепились — именно этого так долго добивалось правительство Мэйдзи. Оказалось, что такое положение дел имеет не только преимущества. Впервые японская экспозиция была подвергнута довольно серьезной критике. На предыдущих выставках почти все страны представляли в основном свои промышленные достижения, в то время как Япония выставила произведений искусств и ремесел, надеясь на их успех. Теперь ситуация поменялась: секции искусства стали занимать большое место в экспозициях самых разных стран. Япония тоже тщательно приготовилась к демонстрации своего традиционного искусства и, как всегда, представила много ремесленных изделий, в том числе керамики, фарфора и лака. Но в Европе набирало силу искусство модерна, и среди отзывов о японской коллекции появились критические замечания о том, что искусство и ремесло Японии не развивается, устаревает. (Тем не менее, единственную золотую медаль картина художника Охаси Суйсэки (1865—1945), сочетавшего в своем творчестве приемы традиционных школ и европейский реализм, все же заслужила).

На самом же деле японское искусство, несомненно, развивалось. Наряду с осмыслением наследия прошлого и выработкой взгляда на традиционное искусство, с возрождением старых жанров в нем появлялись и новые веяния: от использования японскими художественными школами европейских материалов и приемов до освоения техник масляной живописи и скульптуры. *Ёга* — картины в западном стиле — создавались в Японии еще с начала эпохи Мэйдзи, но отношение к ним было неоднозначным. На рубеже веков *ёга* были наконец признаны допустимыми. Однако при создании экспозиции японского искусства для Всемирной выставки 1900 г. организаторы сделали акцент именно на традиционных искусствах. Представляя полную «историю японского искусства» в каталоге экспозиции, они рассчитывали на то, что это будет хорошим способом представления Японии странам Запада. Кроме того, официальная версия «истории национального искусства» нужна была и самой Японии.

Японская экспозиция на выставке 1900 г. отличалась от предыдущих лет прежде всего тем, что на ней в достаточно большом количестве были представлены произведения древнего буддийского искусства. Однако это не способствовало ее популярности: на Западе особенно ценилось совсем другое японское искусство: гравюры *укиё-э* и ремесленные изделия, — иные же жанры рассматривались только как дополнение²⁴. Поэтому новые экспонаты почти не были упомянуты в каталогах и газетных репортажах²⁵. Те европейцы, кто интересовался историей и культурой Японии как самостоятельными явлениями²⁶, уже были знакомы с буддийским искусством, поэтому экспозиция 1900 г. не принесла им ничего нового.

Благодаря Всемирным выставкам европейцы смогли едва ли не впервые увидеть произведения японского искусства, которые произвели на них большое впечатление. В начале эпохи Мэйдзи мнения иностранцев ценились высоко, потому что разочарование в собственной культуре, которая казалась японцам на фоне шквала информации о западных достижениях цивилизации блеклой и неразвитой, было сильным. Одобрительные высказывания европейцев в адрес японского искусства позволили японцам задуматься над тем, что последнее представляет собой весьма интересное явление, которое следует беречь и изучать. В результате совершившегося в 1850—1860-е гг. «открытия» страны, повлекшего за собой не только возможность физического пересечения государственных границ, но и возможность культурного взаимо-

обмена с другими странами, в японской культуре произошло осознание «искусства» в качестве особого явления и самостоятельной культурной категории.

Список литературы

1. Луконин Д. Е. Всемирные выставки второй пол. XIX в. как арена столкновения национализмов // Национальная идентичность в проблемном поле интеллектуальной истории: Мат-лы междунар. науч. конф. Пятигорск, 25—27 апреля 2008 г. Ставрополь; Пятигорск; Москва: Изд-во Ставроп. гос. ун-та, 2008.
2. Макарова О. Открытие загадочной страны // Восточная коллекция. 2010. № 1. С. 106—115.
3. Мезенин Н. А. Парад всемирных выставок. М.: Знание, 1990.
4. Мещеряков А. Н. Гора Фудзи: между Землей и Небом. М.: Наталис, 2010.
5. Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис; Рипол классик, 2006.
6. Молодяков В. Э. «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX — начала XX века. Москва — Токио, 1996.
7. Николаева Н. С. Япония-Европа: Диалог в искусстве. М.: Изобразительное искусство, 1996.
8. Шпаков В. Н. История всемирных выставок. М.: АСТ, 2008.
9. Ёсими С. Хакуранкай но сэйдзигаку. Тюо синсё, 1992.
10. Ewick D. Emerging from Absence [Электронный ресурс]: An Archive of Japan in English-Language Verse / Ed. by D. Ewick, Angelis I. de. Chuo University, 2003. URL: <http://themargins.net/archive.html> (дата обращения: 19.04.2010).
11. Dufwa J. Winds from the east: a study in the art of Manet, Degas, Monet and Whistler 1856—1886. Almqvist & Wiksell International, 1981.
12. Hall Yiengpruksawan M. Japanese Art History 2001: The state and stakes of research // The Art Bulletin. 2001. March. P. 105—122.
13. Hayashi T., Kouki R. Histoire de l'Art du Japon: Ouvrage Publie par la Commission Imperiale du Japon a l'Exposition Universelle de Paris. Paris: Maurice de Brunoff, 1900.
14. Hedinger D. Fighting a Peaceful War: Japan at World Exhibitions in the 1860s and 1870s / Ed. by V. Barth. Innovation and Education at International Exhibitions. Paris: Bureau of International Expositions, 2007.
15. Hokenson J. Japan, France, and East-West aesthetics: French literature, 1867—2000. Fairleigh Dickinson University Press, 2004.
16. Morris-Suzuki T. The Invention and Reinvention of "Japanese Culture" // The Journal of Asian Studies. 1995. Vol. 54, № 3. P. 759—780.
17. Pollard M. C. Master potter of Meiji Japan: Makuzu Kozan (1842—1916) and his workshop. Oxford University Press, 2002.
18. Wichmann S. Japonisme. The Japanese influence on Western art since 1858. New York: Thames & Hudson, 1999.

19. Whitford F. Japanese prints and Western painters. Studio Vista, 1977.

Примечания

¹ Мещеряков А. Н. Император Мэйдзи и его Япония. М.: Наталис; Рипол классик, 2006. С. 269.

² Там же. С. 458.

³ Конструирование нации путем создания общей для всего населения культуры было подсказано идеологам преобразований Мэйдзи западными схемами «национального строительства»; однако небезынтересно и то, что в дальневосточной традиции культурность и прежде предполагала связь с государством, которое выступало как «носитель культуры» и «просветитель» своих подданных. Эта модель отражена в самой этимологии слова «культура» (бунка), в древности заимствованном из китайского языка в японский и записывающемся двумя иероглифами: «письменность» (文) и «изменение» (化), вместе буквально означающими нечто вроде «окультуривания». В японском толковом словаре «Кодзиэн» (Кодзиэн. Иванами сётэн, 1998) первым значением слова «культура» (бунка) выступает именно «просвещение народа с помощью грамотности», и только третьим значением следует более привычное «результат преобразования человеком природы» и т. п.

⁴ Ёсими С. Хакуранкай но сэйдзигаку. Тюо синсё, 1992. С. 66; Official descriptive and illustrated Catalogue of the great Exhibition of the Works of Industry of all Nations. Vol 5. Spicer, 1851. P. 1418—1425.

⁵ Фукудзава Ю. Сэйё дзидзё. Токио: Кокодо, 1866.

⁶ Цит. по: Hedinger D. Fighting a Peaceful War: Japan at World Exhibitions in the 1860s and 1870s / Ed. by V. Barth. Innovation and Education at International Exhibitions. Paris: Bureau of International Expositions, 2007. P. 76.

⁷ Ёсими С. Хакуранкай-но сэйдзигаку. Тюо синсё, 1992. С. 108.

⁸ Подробно о японизме в западноевропейской и русской культурах см. на рус. яз.: Николаева Н. С. Япония-Европа: Диалог в искусстве. М.: Изобразительное искусство, 1996; Дьяконова Е. М. Японизм в русской графике серебряного века (конец XIX — начало XX в.) // Япония. Путь кисти и меча. 2002. № 2; на англ. яз.: Wichmann S. Japonisme. The Japanese influence on Western art since 1858. New York: Thames & Hudson, 1999.

⁹ Hedinger D. Fighting a Peaceful War: Japan at World Exhibitions in the 1860s and 1870s. P. 82. Подробный список экспонатов см.: Токё кокуруцу бункадзай кэнкюсё: Мэйдзики банкоку хакуранкай бидзюцухин сьуппин мокуроку. Токио, 1997. С. 4—32.

¹⁰ Hedinger D. Fighting a Peaceful War: Japan at World Exhibitions in the 1860s and 1870s. P. 82.

¹¹ Этимология этого названия непонятна. Выяснить, было ли в качестве названия общество выбрано осмысленное слово из китайского языка, которое искажилось из-за неунифицированной транскрипции, или название

создали по иным принципам, пока не удалось из-за отсутствия поясняющих название источников.

¹² *Hokenson J.* Japan, France, and East-West aesthetics: French literature, 1867—2000. Fairleigh Dickinson University Press, 2004. P. 112.

¹³ Notice sur l'Empire du Japon et sur sa participation a l'exposition universelle de Vienne, La Commission Impériale Japonaise, 1873. P. 66.

¹⁴ *Hedinger D.* Fighting a Peaceful War: Japan at World Exhibitions in the 1860s and 1870s. P. 84.

¹⁵ *Мещеряков А. Н.* Император Мэйдзи и его Япония. С. 292.

¹⁶ Вторую премию получили и шелковые ткани фабрики Томиока, что стало первым признанием японской промышленной продукции (*Мещеряков А. Н.* Император Мэйдзи и его Япония. С. 294).

¹⁷ Цит. по: *Камбаяси Ц.* Гэндай Нихон «бидзюцу» но тандзё. Коданся, 2006. С. 24.

¹⁸ Подробнее о создании концепции «японского искусства» см.: *Макарова О. И.* Создание концепции «японского искусства»: Эрнест Феноллоза и Оакура Тэнсин // Вопросы философии. 2009. № 2. С. 144—152.

¹⁹ Интересно, что подобным же образом строились российские экспозиции на Всемирных выставках: демонстрировались такие экспонаты, которые представляли Россию в качестве экзотической страны: чучело медведя, гигантский самовар, русские рестораны (*Луконин Д. Е.* Всемирные выставки второй пол. XIX в. как арена столкновения национализмов // Национальная идентичность в проблемном поле интеллектуальной истории: Мат-лы междунар. науч. конф. Пятигорск, 25—27 апреля 2008 г. Ставрополь; Пятигорск; Москва: Изд-во Ставроп. гос. ун-та, 2008).

²⁰ *Hall Yienpruksawan M.* Japanese art history 2001: The state and stakes of research // The Art Bulletin. 2001. March. P. 112.

²¹ См.: *Okakura K.* The Ideals of the East with Special Reference to the Art of Japan. London, John Murray, 1903.

²² *Hayashi T., Kouki R.* Histoire de l'Art du Japon: Ouvrage Publie par la Commission Imperiale du Japon a l'Exposition Universelle de Paris. Paris: Maurice de Brunoff, 1900.

²³ *Pollard M. C.* Master potter of Meiji Japan: Makuzu Kozaan (1842—1916) and his workshop. Oxford University Press, 2002. P. 80.

²⁴ *Wichmann S.* Japonisme. The Japanese influence on Western art since 1858. New York: Thames & Hudson, 1999. P. 10.

²⁵ International exhibition in Paris 1900. Complete catalogue. P. 226.

²⁶ В Европе издавались сочинения, посвященные описанию искусства Японии как такового. Одной из первых работ по японскому искусству стала книга «Искусство и ремесло в Японии» (*Alcock R.* Art and Art Industries in Japan. London, Virtue and Co, 1878) сэра Резерфорда Элкока. Он был первым, кто описал типы японской цветной гравюры и ее художественные достоинства в терминах, понятных его современникам. Луи Гонс выпустил в 1883 г. книгу «Японское искусство» (*Gonse L.* L'Art Japonais. Paris: A. Quantin, 1883), в которой опирался на материалы Элкока. В 1889 г. была опубликована работа на

немецком языке Юстуса Бринкмана «Искусство и ремесло в Японии» (*Brinckmann J. Kunst und handwerk in Japan. Berlin: R. Wagner, 1889*), в которой автор рассматривал не только сами гравюры укиё-э, но также и приводит небольшой очерк японской жизни. Ричард Грауль в своей работе «Кризис произведений искусства» (*Graul R. Die Krisis im Kunstgewerbe. Leipzig, 1901*) писал о том, что необходимо расширить горизонты обучения и узнать больше о дальневосточном искусстве, знакомство с которым может помочь найти новые возможности для развития европейского искусства.

К истории переводов Книги Псалтирь на японский язык

А. С. Борисова

(ИСАА при МГУ)

Псалмы Давидовы — одна из наиболее насыщенных средствами художественной выразительности частей Ветхого Завета, это сборник разножанровой гимнографической лирики, отражающий все особенности древнееврейской поэзии. Очень сложной задачей всегда был перевод псалмов, проделавших огромный путь от первоисточника через транс-культуры позднего эллинизма и европейского христианства, на язык столь далёкой от монотеистической традиции культуры, как японская. Переводчик должен был выразить идеи авраамического метанарратива языковыми средствами совершенно иного дискурса.

Проблема перевода Священного Писания на японский язык стала актуальной сразу же с появлением первых европейских миссионеров в Японии. Миссионеры стремились, помимо распространения христианства, наладить культурные связи стран, знакомя жителей Японии с важнейшей священной книгой христиан. Книга Псалтирь переводилась на японский язык в первую очередь, так как тексты псалмов особенно часто используются в практике богослужения всех основных христианских конфессий.

Первыми Библию на японский язык начали переводить католические миссионеры в XVI веке под руководством иезуита Франциска Ксаверия, которому покровительствовал тогдашний сёгун Ода Нобунага, крайне заинтересованный в налаживании отношений с Европой. По приказу польского кардинала Бернарда Мацевевского (кстати, оставившего след и в русской истории: именно он проводил обряд венчания Лжедмитрия I и Марины Мнишек) в память о посольстве первых японских новообращённых католиков в Ватикан к Папе Григорию XIII был изготовлен каллиграфический образец с переводами на японский язык двух стихов из Псалтири и их латинскими оригиналами. Это были начальные строки из двух псалмов Давида:

1. *Dominus regnavit, decorem indutus est, indutus est Dominus fortitudinem et praexinxit se* —

Господь царствует; Он облечён величием, облечён Господь моществом и препоясан» (Пс 92. 1).

2. *Laudate Dominum omnes gentes, laudate eum omnes populi; quoniam confirmata est super nos misericordia eius et veritas domini manet in aeternum*

Хвалите Господа, все народы, прославляйте Его, все племена; ибо велика милость Его к нам, и истина Господня вовек» (Пс 116. 1—2).

Российский исследователь Л. Ермакова приводит японские переводы текстов насколько можно буквально: «Господин Неба вершит владычество (Пс 92). Все люди должны восхвалять Бога, все люди (Пс 116)» [Ермакова, 2005].

Интересен здесь вопрос о критериях отбора стихов для записи. Л. Ермакова не без основания предполагает, что текст был выбран самим Мацеевским, и псалом 116 был выбран именно с тем, чтобы показать интернациональную природу христианства: Господа прославляют все племена и народы, вплоть до жителей далёкой Японии; псалом 92 — один из наиболее цитируемых и толкуемых древними Отцами Церкви, и в нём ярко и метафорически описывается Божественная природа. Предполагаемый автор каллиграфического текста — один из участников посольства Джулиан Накаура, позже принявший мученическую гибель в Нагасаки во время гонений на христианство. Сейчас серебряная табличка с прикрепленным к ней листом, на котором написаны эти строки, находится в хранилищах Ягеллонского университета в Кракове.

Проповедь иезуитов в Японии вначале была успешна, и даже были организованы печатни для распространения христианских текстов среди японцев (самая известная типография на о. Амакуса — ныне Музей истории европейских печатных книг в средневековой Японии). Но после прихода к власти противника всего западного Тоётоми Хидэёси, видевшего в христианстве угрозу японской культуре и национальному менталитету, христианство было запрещено на 300 лет, а христианские книги уничтожены, поэтому переводы XVI века не сохранились за исключением некоторых фрагментов.

Когда эпоха «закрытия страны» стала близиться к концу, снова стали вестись работы по переводу Библии на японский язык, но уже по большей части не католиками, а протестантами. Ста-

рейший из дошедших до нас библейских переводов относится к 1837 году (попал в Японию не ранее 1859) и принадлежит прусскому миссионеру К. Ф. А. Гуцлаффу, но текста Книги Псалтирь в нём нет, т. к. им были переведены только некоторые новозаветные книги.

Интенсивная работа по переводу Священного Писания на японский язык начинается лишь с последней трети XIX в. Первый полный перевод Библии был выполнен усилиями американского пресвитерианского миссионера Дж. К. Хепберна и его европейских и японских сотрудников: в 1874—1880 годах был подготовлен перевод Нового Завета, к 1888 — Ветхого Завета. В 1910—1917 годах была опубликована Библия, в которую вошел пересмотренный текст Нового Завета и текст Ветхого Завета 1888 года; это издание оставалось наиболее авторитетным до начала XX в., когда в 1917 году вышла «Пересмотренная Библия Тайсё», основанная на тексте греческого издания «Нестле-Аланд» и «Пересмотренной Библии короля Якова». «Библия Тайсё», несмотря на большое количество архаичных конструкций, была широко известна за пределами христианского сообщества в Японии. Полный католический перевод на основе латинского текста Вульгаты был начат в первые годы XX в. Эмилем Раге, а завершён 60 лет спустя известным итальянским миссионером Федерико Барбаро.

В конце XIX века миссионерскую деятельность в Японии начала и Русская Православная Церковь, и в 1867 году к переводу Библии на японский язык приступил основатель православной миссии в Японии иеромонах (впоследствии митрополит) Николай (Касаткин). В 1901 году был издан перевод Нового Завета; митрополитом Николаем были переведены также наиболее важные фрагменты Ветхого Завета, и в первую очередь Книга Псалтирь. Перевод митрополита Николая интересен главным образом тем, что он переводил Священное Писание не на современный японский язык, как миссионеры других конфессий, а на старописьменный японский язык бунго, стремясь создать особый церковный язык для священных текстов. В процессе работы митрополит Николай тщательно исследовал все достоинства и недостатки доступных ему китайских и японских переводов Библии, а также работал с лексическим и иероглифическим материалом японского языка, привлекая к переводческой работе своих помощников из числа новообращённых японцев.

В 1951—1955 годах, с учетом произошедших в японском языке изменений, Японским библейским обществом был осуществлен но-

вый перевод «Когояку Сэйсё» (Библия на разговорном языке); группу переводчиков возглавил Цуру Сэндзи, перевод был выполнен с еврейского и греческого языков. В 1987 году вышел экуменический (католическо-протестантский) перевод Библии («Синкёдоаяку Сэйсё»). Также существуют и другие переводы Священного Писания на японский язык, выполненные как отдельными переводчиками, так и переводческими сообществами, но они не получили столь широкого распространения в христианской практике, как приведённые выше версии.

Работы по улучшению уже существующих и созданию новых переводов ведутся до сих пор, и подробное исследование переводов псалмов на японский язык ставит своей целью облегчить и оптимизировать работу будущих переводчиков Библии.

Проблема перевода Священного Писания на японский язык очень актуальна в связи с развивающимися процессами глобализации и межкультурной интеграции, когда на первый план выдвигается понимание и уважение ценностей другой культуры. Переводчик Библии вносит свой вклад в развитие отношений между авраамическим миром и Японией, знакомя японских читателей с текстами, оказавшими столь большое влияние на формирование авраамической культуры. Книга Псалтирь — литературный памятник общемирового значения, и поэтому перевод должен быть адекватен оригиналу и понятен японскому читателю.

Особо стоит сказать о проблеме западно-восточного синтеза, который стал актуальным именно с проникновением в эллинистический мир элементов восточных культов, в частности, первого перевода Ветхого Завета на греческий язык («Септуагинта, или Перевод семидесяти толковников»). Именно библейские учения оказали существенное влияние на формирование позднеэллинистических учений неоплатоников и в итоге, соединившись с местными традициями, образовали сложный метанарратив христианства, который и послужил транс-традицией для перевода Библии на японский язык. Привлечение дискурса японской культуры к комплексу концептов, связанных со Священным Писанием, наверняка даст стимул к началу нового процесса синтеза и дальнейшему развитию авраамических метанарративов.

Список литературы

1. Бесстремьянная Г. Христианство и Библия в Японии. Часть 1. Исторический и лингвистический анализ /Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата ОВЦС МП, 2006 г.

2. Дневники св. Николая Японского: В 5 т. / Сост. К. Накамура. — СПб.: Гиперион, 2004.
3. Ермакова Л. Загадка серебряной таблички Из истории иезуитской миссии в Японии (http://religion.ng.ru/history/2005-09—21/6_zagadka.html).
4. Norihisa Suzuki, Japanese in the Bible, A History of Translation, (In Japanese) Iwanamishoten, 2006.
5. Arimichi Ebizawa, Bible in Japan — A History of Japanese Bible Translation, (In Japanese) Kodansha, 1989.

Времена года в переводах лирики Александра Блока на японский язык

Н. О. Фаризова

(ИСАА при МГУ)

Внимательное отношение к годичному кругу природных явлений и увязывание с ними различных праздников и ритуалов свойственно многим народам. Особенно тонкое переживание смены времен года закреплено многовековыми традициями в японской культуре. Начиная с древнейших времен поэтические антологии и сборники включали разделы, посвященные четырем сезонам¹.

В творчестве Александра Блока времена года также играют важную роль. В мировосприятии Блока природа и внутренняя жизнь человека тесно взаимосвязаны², и в этом смысле его поэтика имеет определенное сходство с японской традицией стихосложения. Анализ переводов лирики Блока на японский язык открывает перед исследователем ряд интересных проблем, поиски решения которых, несомненно, могут значительно обогатить наши представления о типологических сходствах и различиях между русской и японской культурами, существующих в данной семантической сфере — «времена года».

В настоящей статье мы попытаемся сопоставить индивидуальные особенности изображения времен года в поэзии Блока (в том числе обусловленные символистской направленностью его творчества) с некоторыми чертами японской картины мира, выражающимися как в искусстве, так и в быту. Учитывая, что Блок, воспитанный в русской (и, шире, европейской) культурной традиции, является одновременно и выразителем иной ментальности (по отношению к носителям японского языка), не только в сфере литературы, но и с общечеловеческой точки зрения, мы можем также в контексте его творчества сравнить важнейшие для двух культур и языковых картин мира феномены. Текст перевода в данном случае служит своеобразным проводником — он высвечивает определенные детали, которые не всегда заметны при типологических сравнениях, скажем, оригинальных текстов поэтов, принадлежащих к разным культурным традициям.

Весна всегда была одной из любимейших тем поэтического творчества и в Японии, и в России. Согласно подсчетам З. Г. Минц, в первом томе лирики Блока, охватывающем период с 1898 по 1904 год и включающем циклы «Ante Lucem», «Стихи о Прекрасной Даме» и «Распутья», слово *весна* встречается 81 раз, занимая по частотности 16-е (!) место среди всех имен существительных³. Кроме того, 17 раз употреблено в том же томе прилагательное *весенний* и 10 раз — *вешний*. *Зима* упоминается в первом томе 16 раз, столько же употреблений насчитывает слово *зимний*. Слово *осень* в первом томе находим 9 раз, *осенний* — 14. *Лето* встречается лишь 6 раз, *летний* — 7 раз, притом в «Стихах о Прекрасной Даме», центральном по значению цикле, *лето* упоминается только дважды⁴. Безусловно, поэтическая система Александра Блока претерпевала изменения, и данные по второму и третьему томам лирики могут серьезно отличаться⁵, а, например, цикл «Снежная маска» полностью построен на образах, так или иначе связанных с *зимой*. Но очевиден тот факт, что тема весны была крайне важна для поэта. Возможно, это связано с яркой метафоричностью образа весны, которая часто выступает в искусстве символом обновления, может увязываться с понятиями радости, юности, любви, цветения⁶. Также и тот факт, что в сознании носителей русского языка сама весна предстает зачастую в образе прекрасной девушки⁷, подводит к мысли, что Блок, певец Вечной Женственности, мог выделять это время года как выражающее некие сущностные черты его творчества.

Стихотворение «Я вышел. Медленно сходили...» занимает особое место в творчестве Блока — им открывается первый раздел «Стихов о Прекрасной Даме», оно является здесь и хронологически первым. Задавая тональность всему циклу, оно содержит многие важнейшие блоковские темы: путь, двоемирие, музыка, — что раскрывается на различных уровнях текста. Стихотворение «Я вышел. Медленно сходили...» как бы разворачивает перед нашими глазами картину зарождения всей будущей «трилогии лирики» Александра Блока и поэтому требует тщательного анализа.

Можно предполагать, что подобного мнения придерживается и переводчик Цумору Судзуки⁸. Первая же неточность перевода, которая обращает на себя внимание, — *сумерки зимы* оригинала передаются словосочетанием *хару-но тасогаэрэ*, т. е. *сумерки весны* — объяснима в общем (очевидно, знакомом Судзуки) контексте создания в январе 1901 г. данного стихотворения. Возможно, здесь на первый план вышла именно исследовательская составляющая работы над переводом. 11 сентября (29 августа) 1918 г. Блок писал о

времени, когда появилось рассматриваемое стихотворение: «Таким образом, все уже сливается в этой весне (необычайно ранней — явственной в январе: *былое с грядущим*)»⁹. Также и в дневниковом наброске статьи о русской поэзии Блок отмечает: «Весна январская — больше чаянье и чуянье весны, чем сама весна, — затрепетала и открыла то, что неясно и несильно еще носилось над душой и мыслью...»¹⁰ Если эти записи действительно были известны переводчику, то замена традиционного эквивалента слова *зима* (*фую*) на *хару*, может быть истолкована как попытка более точно передать настроение автора. Тем не менее, с точки зрения точности перевода, оправданность такого подхода представляется сомнительной — Блок словно бы заранее чувствовал весну, но в тексте стихотворения воспроизвел, в данном случае, объективную действительность, употребив слово *зима* в стихотворении, датированном зимним месяцем январем.

Однако данная проблема не исчерпывается поисками эквивалента в связи с конкретными фактами биографии поэта. Такой вариант перевода может быть мотивирован и неполной тождественностью понятий *зима* и *весна* в русском и японском языках. Японский язык, так же как и русский, выделяет четыре термина для обозначения времен года. Переводческой практикой были установлены регулярные соответствия, вполне верные для солнечного календаря, который сегодня используется в мире почти повсеместно. Тем не менее легко заметить: языковые системы сохранили и культурно-исторические коннотации данных терминов (в большей степени это характеризует японский язык). В качестве второго (переносного) значения слова *хару* в словаре «Кодзиэн» приводится *новый год (новая весна)*¹¹. Сознание того, что новый год наступает именно с приходом весны, связано с традицией отмечать праздник новолетия по лунному календарю. При этом японская культурно-языковая память сохранила именование праздника и после перехода на солнечный календарь. Новый год в современной Японии встречают 1 января, и в это же время (конец декабря — начало января) принято обмениваться новогодними поздравлениями¹², которые зачастую сохраняют традиционную «весеннюю» форму. Так, на открытках этого сезона нередко изображение цветущей вишни. В связи с праздником предвкушается, предчувствуется природный феномен, который в реальности значительно отделен по времени — сакура на острове Хонсю обычно начинает цвести в марте-апреле¹³.

Стоит заметить, что такое восприятие годичного цикла естественно для человека — появление первых цветов на деревьях зна-

менуется собой начало нового жизненного этапа, и более органичной для «природного» миропонимания была бы встреча нового года именно в это время, нежели в середине зимы, когда не наблюдается столь заметных изменений в окружающем мире¹⁴. Но все же справедливо и обратное — привязка природных циклов к культурной доминанте в народном сознании может иллюстрироваться русской поговоркой, которую приводит в статье на слово *весна* В. И. Даль: «Народ говорит, что уже на Сретенье (2 февр. ¹⁵) зима с летом встретилась»¹⁶. Двенадесятый праздник, когда совершается воспоминание встречи Богомладенца с праведным старцем Симеоном, оказывается созвучен настроенности на перемены в природе. Любопытно, что и здесь мы находим некоторую преждевременность, возможно связанную с сельскохозяйственным циклом — человек внутренне готовится к скорому началу весенне-полевых работ¹⁷.

Какое же время года в России и в Японии ощущается как «первое» в годичном круге? Очевидно, для современного русского человека это, скорее, зима с ее праздниками¹⁸. Осеннее, церковное новолетие практически забыто, вытеснено из обыденного сознания за три столетия после петровских реформ. А всего за несколько веков до того, как 1 января было признано в качестве начала светского нового года, год на Руси начинался в марте.

По данным многих фольклористов, древние славяне-язычники праздновали наступление нового года весной. Позже связь между двумя праздниками утратилась, и в конце марта — начале апреля продолжали только встречать, призывать непосредственно весну: «Астрономическое начало весны по современному календарю падает на 22 марта нового стиля. Когда-то с этого момента исчислялся новый год. Вплоть до XX в. в эти дни происходил праздник встречи весны. Сроки этого праздника не вполне устойчивы. Ассимиляция с церковным календарем привела к тому, что праздник этот приходился то на Евдокию (1 марта), то на день сорока мучеников (по-народному “сороки” — 9 марта), то на Благовещение (25 марта). Последняя дата встречается чаще других. Иногда в одном и том же месте сроки могли меняться. Так, в Калужской области весну встречали, “как тропинки почернеют”, т. е. когда на тропинках сквозь снег проступит земля... Начало весны связывали с прилетом птиц, причем полагали, что птицы приносят ее с собой»¹⁹. А. Н. Афанасьев свидетельствует, что год на Руси начинали весной и после принятия христианства: «Деление года у древних славян определялось теми естественными, для всех наглядными знаменами, какие даются самую при-

родою. Год распадался на две половины: летнюю и зимнюю, и начинался с первого весеннего месяца — марта, так как именно с этой поры природа пробуждается от мертвенного сна к жизни и светлые боги приступают к созиданию своего благодатного царства. Апокрифы и народные поверья относят сотворение мира и первого человека к марту-месяцу. Водворение христианства на Руси нескоро изменило старинный обычай начинать новолетие мартом. Церковь, руководствуясь византийским календарем и святыми, приняла годичный круг индиктовый — сентябрьский; народ же и князья оставались при своем мартовском годе и продолжали обозначать месяцы древле-славянскими именами. И Нестор, и его продолжатели держались мартовского года²⁰; к сентябрьскому счислению летописцы перешли уже в позднейшее время: так, в Троицкой летописи сентябрьское счисление начинается с 1407 года, а в новгородских — не прежде покорения Новгорода Иваном III. В делах житейских и гражданских мартовский счет, вероятно, продолжался до конца XV века. В 1492 году созванный в Москве собор, установив церковную пасхалию на осьмое тысячелетие, перенес начало гражданского года с 1-го марта на 1-ое сентября; январский же год введен уже Петром Великим». Здесь же читаем: «С марта месяца начинали год и евреи, египтяне, мавры, персы, древние греки и римляне; латинские названия месяцев: сентябрь, октябрь, ноябрь и декабрь (=седьмой, восьмой, девятый и десятый) ясно указывают, что первоначально счет велся с марта»²¹. Несколько отличную точку зрения высказывает современный исследователь Т. А. Агапкина: «В отличие от зимнего новолетия, воплощенного в традиционном славянском календаре более весомо и последовательно, весеннее новолетие во многих случаях проявляет себя как тенденция или, скорее, как отдельные рефлексy старoгo новолетия (приходившегося на 1 марта или весеннее равноденствие), которое имело более широкое распространение на юге славянского мира, тесно связанном со средиземноморскими культурами»²².

Мы можем не знать всего этого, но интуитивно, так же как и японцы, неразрывно связываем с новым — весну. Похожее — природное, «интуитивное» — настроение новизны, начала в высокой степени характеризует стихотворение Блока «Я вышел. Медленно сходили...». Об этом свидетельствуют и вышеприведенные отрывки дневниковых записей. Блок словно предвидит, предчувствует некую «новую жизнь»²³, и первое стихотворение подобно первому весеннему бутону, содержащему в себе всю полноту замысла. В этом

смысле, смелое переводческое решение Судзуки можно считать весьма удачным.

Однако оно влечет за собой проблему, которую фактически невозможно корректно снять. В оригинальном блоковском тексте присутствуют оба термина: и *зима*, и *весна*. Они тесно семантически взаимосвязаны и одновременно противопоставлены друг другу. Можно говорить о том, что в данном стихотворении члены оппозиции *зима-весна* отражают отношения сложной взаимозависимости двух миров: внешнего, видимого и, с другой стороны, предощущаемого, существующего в творческом сознании поэта. Первые две строки стихотворения вводят читателя в объективную реальность, окружающую лирического героя. Именно поэтому здесь говорится о *зиме*. Следующие четыре строки повествуют о некоей иной реальности, словно бы «разрывающей» вещный мир и властно (*пришли и встали*) заявляющей о своих правах. В этом мире, ничуть не менее реальном для лирического героя, существует чувство *весны*. Последние две строки второй строфы возвращают нас к земной действительности, но уже растворенной в новом мироощущении, которое продиктовано пришедшими *былями*. Лирический герой продолжает свой путь — но это уже не только физическое движение, с которого начинается стихотворение, но и некое мистическое устремление к *вечности*. Третья строфа — завершающий аккорд, где темы первых двух четверостиший звучат в гармоническом единстве.

В результате перевод Судзуки, в котором *сумерки зимы* становятся *hagu-no tasogare*, а *весна* второй строфы вообще никак не передается, уже не имеет той стройности, которая заключена в оригинале. Чередование смысловых планов «миров» нарушается, они сводятся к некоторому общему знаменателю, что, несомненно, облегчает, но и обедняет восприятие. Между тем описание в стихах тонкой грани между двумя сезонами считается особым мастерством и в японской поэтике²⁴.

Еще более глубокие смыслы *весны* как символа открываются при рассмотрении другого спорного момента — в переводе стихотворения «Верю в Солнце Завета...», выполненном Такэси Кодайрой²⁵. Синтагму к бездорожью *золотая межа* Кодайра переводит сложным *хару-но итанда мити-ни цу:дзуру о:гон-но адзэ*²⁶, дословно: «золотая межа, ведущая к дороге, поврежденной весной».

Прежде всего обращает на себя внимание перевод слова *бездорожье*. У Блока в первом томе лирики это слово встречается только трижды, в трех стихотворениях подряд: «Мы живем в старинной келье...» (18 февраля 1902 г.), «Верю в Солнце Завета...»

(22 февраля 1902 г.), «Кто-то с Богом шепчется...» (27 февраля 1902 г.). Очевидно, на какой-то краткий промежуток времени это слово стало для Блока очень важным, приобрело значимость символа, причем символа положительно окрашенного. Это *бездорожье* мистическое, желанное: «И полны заветной дрожью / Долгожданных лет / Мы помчимся к бездорожью / В несказанный свет» («Мы живем в старинной келье...»). Оно является неким пределом истинного бытия, к которому устремляется лирический герой: «Всё дышавшее ложью / Отшатнулось, дрожа. / Предомной — к бездорожью / Золотая межа» («Верю в Солнце Завета...»). Показательны слова, подобранные для рифмовки: *дрожь* как особое состояние, соответствующее по духу пространству *бездорожья*, *ложь*, напротив, как символический антоним, нечто несовместимое с *бездорожеством*. Особенно ярко это проявляется в стихотворении «Кто-то с Богом шепчется...», где при помощи параллелизма высвечивается та парадигма²⁷, в которую Блок хочет встроить свой символ: «Непорочность просится / В двери Духа Божья. / Сердце переносится / В дали бездорожья». Таким образом, это не феномен природы или социальной действительности, не плохая дорога и не период, когда дороги портятся²⁸, блоковское *бездорожье* — это отсутствие каких бы то ни было *дорог* вообще, символ свободы, простора, полета в некоем отличном от трехмерного пространстве²⁹. Можно предположить, что *итанда мити* («поврежденная дорога») не соответствует авторскому образу *бездорожья*. Глагол *itami* имеет два основных значения: *болеть* и *быть поврежденным* (испорченным и т. д.)³⁰. Словарь «Кандзигэн»³¹ насчитывает до 18 знаков, так или иначе ассоциирующихся с чтением *итаму*, 8 из которых имеют ключ «сердце» и означают душевную, психологическую боль. Однако Кодайра использует иероглиф, которому словари³² не приписывают чтения или значения *итаму*; для него указываются чтения *кобоцу*, *ковасу*, *сосиру* и т. д. По смыслу эти слова, в общем, синонимичны *итаму*, все они несут в себе семантику некоего разрушения. Согласно «Кандзигэну», *грусть*, *страдание* также могут означаться этим иероглифом в сочетаниях. Тот факт, что переводчик выбрал нестандартный для данного японского слова знак (при том что выбор знаков, которым уже усвоено это чтение, достаточно велик), сопроводив его фуриганой, свидетельствует об особом внимании, которое было уделено словосочетанию. Левая часть этого знака состоит из элементов «ступа» и «земля» (последний заменил здесь элемент «рис»³³). Таким образом, компоненты иероглифа не созда-

ют негативного образа: обмолачиваемый в ступе рис «разрушается» для того, чтобы стать пригодным в пищу. Также и земля может быть «разрушена» весенним половодьем и таянием снега, чтобы впоследствии произрастить злаки и травы. Но на дороге ничто полезное вырасти не должно. Поэтому «дорога, поврежденная весной» вряд ли может вызывать какой бы то ни было подъем духа, этот образ не уводит читателя в светлое, надземное бездорожье.

Однако следует учитывать также и то обстоятельство, что Кодайра, видимо, хотел перекинуть мостик между строфами, обозначив связь между ними в переводе даже более ясно, нежели в оригинальном тексте. Это строки первой строфы: «Жду вселенского света / От весенней земли», — с одной стороны (переведенные как *“хару-но дайми кара / дзэнсэкай-ни минагиру хикари-о ватаси ва маттэ цру”*), и, с другой, во второй строфе: «Предо мной к бездорожью / Золотая межа». Золотая, вероятно, потому что освещенная, например — ярким светом заката (любимый символистами образ). Но почему лирический герой ждет света от весенней земли? Возможно, весенняя земля связана и с заповеданными лилиями третьего четверостишия — земля как образ одухотворенный, чистый, она возвращает цветы, являющиеся символом непорочности³⁴. С этой точки зрения, введение в текст перевода упомянутого знака представляется оправданным, но сопровождающее его чтение все же несет некоторые отрицательные коннотации. Всего, что связано с болью и страданием, стихотворение Блока совершенно лишено, потому глагол *итами* здесь создает ненужную двойственность в тексте в целом и в произвольно введенном во вторую строфу образе весны в частности.

Весна в упомянутом переводе становится силой не только пробуждающей, живительной, светлой, но и одновременно слепой, стихийной, не знающей пределов. Такая весна не характерна для раннего творчества Блока³⁵ и проявляется в его стихах, скорее, в т. н. период антитезы: «И правит окриками пьяными / Весенний и тлетворный дух» («Незнакомка», 1906)³⁶, то есть развитие образа весны в творчестве Блока идет параллельно с развитием женских образов. Подобная неоднозначность свойственна весне и в японском языке: достаточно упомянуть такие слова, как *сюнга* (порнографическое изображение), *байсюн* (проституция)³⁷, содержащие знак весна. Тонкую грань между возвышенным миром чувств, душевностью и духовностью, с одной стороны, и физиологией человека, описываемой в нейтральных научных терминах, с другой, можно видеть на при-

мере таких близких слов, как *сэйсюн* (юность) и *сисюнки* (переходный возраст), также включающих знак *весна*. Впрочем, эта грань сама по себе, вероятно, все же более реальна в сознании европейцев, нежели японцев.

Внутренняя «противоречивость» природной лексики и многих других образов и символов весьма характерна для европейской культуры христианской эры. Если архаическое мировоззрение (сохранившееся в иероглифической письменности Китая и Японии) не могло разделять две вышеупомянутые ипостаси *весны*, то для европейца уже в эпоху Возрождения проблема разрешения подобных противоречий стояла очень остро. Человек наделяет определенные предметы физического мира высоким символическим содержанием и затем мучительно переживает разрыв между созерцаемым идеалом и действительным состоянием вселенной после грехопадения. Один из наиболее значимых для Блока героев мировой литературы, Гамлет, горестно замечает: «Уж если и солнце приживает червей с собачиной, была бы падаль для лобзаний...»³⁸ Д. С. Мережковский пишет о картинах Боттичелли, в творческом сознании которого порой сливались воедино образы языческой богини Венеры (в частности, как центрального образа аллегорической «Весны») и Мадонны: «Слишком одинаковы детски-испуганные и заплаканные очи только что родившейся Венеры и только что родившей Богоматери, чтобы не узнать одну в двух...»³⁹ Самими художниками эта ситуация переживается трагически, осознается как кошунство, но стремление как-то примирить эти крайности во многих случаях и является содержанием творческого поиска. Следует признать, что в высокой степени данная проблема актуальна и для творчества Александра Блока — это можно наблюдать на материале слов из различных лексико-тематических групп.

Еще одной важной проблемой может явиться наличие в текстах переводов русской поэзии на японский язык т. н. сезонных слов (*киго*), которые традиционно используются в японской поэзии для указания на то или иное время года. Так, например, в стихотворении Блока «Осенняя воля» одной из ярких примет осеннего пейзажа становится *рябина*: «...густых рябин в проезжих селах красный цвет зареет издали». Такэси Кодайра переводит название растения как *нанакмадо*. Строго говоря, этот термин означает рябину японскую, но разница между видами в данном случае несущественна. Интересно то, что слово *нанакмадо* является осенним сезонным словом, о чем свидетельствует словарь «Кодзиэн»⁴⁰. Между тем для носителя русского языка *рябина* с ее красными ягодами, ярко выделяющимися на фоне снега, — скорее

«зимнее» растение. То есть картина блоковского текста в некотором смысле оказывается ближе к японской языковой реальности.

Осень в русской поэзии и японских переводах, безусловно, заслуживает отдельного исследования. Стоит вспомнить хотя бы, что именно это время года более других любил Пушкин. Весна и осень — два любимых времени года и у японских поэтов. На это неоднократно указывает в своем фундаментальном труде «Созерцание природы в японской литературе» выдающийся японский исследователь Ката-си Сэко⁴¹. В долитературной поэтической традиции (устно исполняемые песни, т. н. «кикикаё») не наблюдается тонкого восприятия смены времен года, но уже начиная с «Манъёсю», первой литературной поэтической антологии, эта тема получает широкое развитие, и именно весна и осень занимают центральное место в поэтическом творчестве. Такая ситуация сохраняется на протяжении веков и в поэзии, и даже в прозе («Повесть о Гэндзи»). Только Ёса Бусон (1716—1783), по мнению Сэко, начинает уделять более значительное внимание лету и зиме⁴². Возможно, эти более яркие, «первичные» по сути, времена года воспринимаются изначально как менее поэтические, и лишь отход от традиций позволяет включить их наравне с «утонченными» весной и осенью в круг образов, достойных частого упоминания⁴³.

Зима в переводах русской поэзии на иностранные языки также представляет большой интерес как с литературоведческой, так и с культурологической точки зрения, так как для многих иностранцев Россия — это, в первую очередь, холодная страна. Русская зима резко отличается от той зимы, к которой привыкли многие из зарубежных читателей поэзии, а значит, и как художественный образ зима воспринимается ими с иных позиций.

Несомненно, тема времен года в русской поэзии и ее японских переводах, в сопоставлении с японской системой мироощущений и ее отражением в японской поэзии — насколько они могут быть для нас доступны — представляет широкое поле для исследования. В ключевых художественных образах природы мы находим много культурных универсалий. Можно сказать, что они являются некими «островками стабильности» в столь различных между собой системах стиха, на первый взгляд кажущихся исключительно трудносопоставимыми. С другой стороны, именно образы, созданные средствами природной лексики, иногда становятся самыми неожиданными в переводе. Именно образы природы, того несомненно «общего», что дано носителям разных языков, помогают выявить как общность, так и расхождения в восприятии действительности в целом.

Примечания

¹ Любопытно, что в 2009 г. в России был реализован проект издания, по структуре парадоксально близкого к императорским антологиям Японии. О сохранении национального поэтического достояния в такой форме позаботилась, правда, не власть, а Русская Православная Церковь; одним из научных консультантов выступил д. ф. н. В. Непомнящий (ИМЛИ РАН). Речь идет об издании Храма Христа Спасителя «Крут лета Господня. Времена года. Православные праздники». Эта масштабная антология русской поэзии включает тексты, созданные с XVII по XX в. почти сотней авторов, и состоит из 4-х томов по временам года. (См. веб-сайт <http://antologia.xxc.ru/>). Здесь 1-й том — «Осень», так как церковный новый год наступает 1 сентября по старому стилю.

² Это характерно для традиционного мировоззрения, но далеко не всегда присуще поэтам эпохи модерна.

³ Чаше встречаются только следующие слова (в порядке убывания частотности): *душа, день, ночь, сердце, сон, мечта, тень, жизнь, земля, песня (песнь), огонь, любовь, небо, Бог, голос*. Так же часто, как весна — *свет*.

⁴ *Мини* З. Г. Поэтика Александра Блока. СПб.: Искусство-СПБ, 1999.

⁵ Частотные словари для второго и третьего томов лирики Блока пока не составлены.

⁶ Впрочем, есть и другая, темная сторона образа весны, ассоциирующаяся с пробуждением хтонических сил в природе и душе человека. Об этом см. далее.

⁷ Такое представление сохраняется, очевидно, с языческих времен. См. у А. Н. Афанасьева: «...времена года представлялись нашим предкам не отвлеченными понятиями, но живыми воплощениями стихийных богов и богинь, которые поочередно нисходят с небесных высот на землю и устрояют на ней свое владычество. По указанию старинных пасхалий, “Весна наречется, яко дева украшена красотой и добротой, сияюще чудно и преславне, яко дивитися всем зрящим доброты ея, любима бо и сладка всем”... Согласно с этим, церковная живопись допускала аллегорические изображения Весны, Лета, Осени и Зимы. Нет сомнения, что подобные изображения заимствованы нашими художниками из античных источников, чрез посредство Византии; но такое заимствование нимало не противоречило народному пониманию, ибо поэтические олицетворения времен года шли из глубокой древности и принадлежали славянам наравне со всеми другими родственными племенами... Более наглядные олицетворения времен года встречаем у белорусов. Весну они называют Ляля... Ляля представляется юною, красивою и стройною девою...» (Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994. Т. 3. С. 676—679).

Японскому сознанию чужды олицетворения, поэтому в японской языковой картине мира такие представления отсутствуют. Важнейшим символом весны для японцев является цветущая вишня. Богиня синтоистского панте-

она Коноханасакуябимэ считается подобной по красоте цветам сакуры, но все же она не связывается с весной как временем года.

⁸ «Дзю-ни»-но сидзин Арэкусандору Буро:ку / Пер. Судзуки Цумору. Токио, 2003.

⁹ Блок А. А. Полное (академическое) собрание сочинений и писем: В 20 т. Т. 1. М.: Наука, 1997. С. 458. (В цитате — курсив Блока.)

¹⁰ Там же. С. 459.

¹¹ Этот же словарь так определяет первое значение слова *хару*: «Первое из четырех времен года. В Японии и Китае — с “начала весны” (примерно 4 февраля) по “начало лета” (примерно 6 мая); по лунному календарю — первая, вторая, третья луны; метеорологически — март, апрель, май солнечного календаря; астрономически — с весеннего равноденствия (примерно 21 марта) до летнего солнцестояния (примерно 22 июня)». («Начало весны» здесь — *риссун*). Таким образом, исторически сложившиеся на Востоке представления о сезонах достаточно серьезно отличаются от принятых сегодня дефиниций. В Китае Новый год и сейчас празднуется по лунному календарю (приходится на конец января — начало февраля).

¹² См. об этом: Бессонова Е. Ю. Клише в японских новогодних открытках // Япония. Язык и культура. (Альманах). М.: Муравей, 2002. С. 148—150.

¹³ Впрочем, если ассоциативная цепочка *весна*→*вишня* достаточно устойчива, то *весна*→*новый год* — видимо, нет. Опрос информантов-носителей японского языка (7 человек) дал следующие результаты. *Весна* ассоциируется со следующими понятиями (под каждым номером приводится ответ одного информанта): 1) *кафунсё*: (аллергия на цветочную пыльцу), 2) *укиш-ки суру* (быть в приподнятом настроении), 3) *сакура* (вишня, сакура), 4) *сакура, сакураиро* (цвет цветущей сакуры, бледно-розовый), *ню:гакусики* (торжественная церемония для поступивших в учебное заведение), 5) *мэбуки* (давать почки; пускать побеги), 6) *покаюка* (тепло), 7) *танюпо* (одуванчик). Между тем среди ответов есть все же один, косвенно связанный с *началом*, — речь идет о начале учебного года, которое в Японии приходится на апрель. Весной выпускники вузов поступают на работу. Очевидно также, что для многих современных японцев важным событием является и начало финансового года — 1 апреля. Весна продолжает оставаться временем, когда подводятся некоторые итоги и затем начинается новый жизненный этап.

¹⁴ Т. А. Агалкина так пишет о значимости весенних изменений у славян: «В годовой структуре календаря весенне-летнему циклу отведено особое место. И хотя традиционный славянский год делится прежде всего на зиму и лето... а весна считается предсезоньем... тем не менее этот — переходный, промежуточный — сезон является важнейшим в календаре: как по количеству мифологем, проигрываемых на всем его протяжении, так и по их значимости. Именно время от конца зимы и до начала жатвы... оказывается наиболее существенным с точки зрения его роли в природном и хозяйственном циклах, ибо на него приходится самый важный этап космо-биологического цикла: пробуждение природы и связанные с этим этапы

хозяйственной деятельности, от которых зависят урожай и общее благополучие традиционного сообщества» (Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М.: Индрик, 2002. С. 25).

¹⁵ 15 февраля по н. ст., праздник непереходящий.

¹⁶ Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Терра, 1995. (В цитате — курсив Даля.)

¹⁷ Разумеется, немаловажен и тот факт, что в наиболее густонаселенных регионах Японии середина февраля — гораздо более теплый период, чем в Центральной России. В это время уже начинает цвести слива.

¹⁸ Например, Ю. М. Лотман, образованнейший носитель русского языка, сравнивая цикличность в природе и ритмичность стиха, перечисляет времена года именно в таком порядке: зима, весна, лето, осень (Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Л.: Просвещение, 1972. С. 45).

¹⁹ Пропл В. Я. Русские аграрные праздники. СПб.: Азбука, 1995. С. 41.

²⁰ Название знаменитой хроники Конфуция «Чуньцю», переводится как «Весны и осени». В японском варианте слово термин *shunji*: также существует и используется в следующих значениях (по данным «Кодзиэна»): 1) весна и осень; 2) годы, время; 3) возраст; 4) летопись. Любопытно, что в китайском и японском языках весне последовательно придается большое значение, в то время как у славян, несмотря на неоспоримую значимость весны в годичном круге, метонимией для года является все же слово *лето*, что отражено и в слове *летопись*, в том числе.

²¹ Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. С. 659—660.

²² Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. С. 151.

²³ В этой связи следует упомянуть о Данте Алигьери, который был одной из важнейших персоналий, формировавших мифопоэтическое пространство блоковского творчества. В качестве структурообразующего элемента история Данте и Беатриче постоянно присутствовала в поэтическом сознании поэта, свои «Стихи о Прекрасной Даме» Блок сопоставлял с «Новой жизнью» Данте и в конце жизни работал над комментариями к стихотворениям своего цикла, которые могли бы составить подобный дантовскому поэтический дневник.

²⁴ В качестве примера можно привести 23-е стихотворение антологии «Синкокинсю» (Фудзивара-но Ёсидзунэ, пер. Т. И. Бреславец): «Дымка легкая / Небес еще не скрыла, / И ветер холоден, / И затуманен снежной пеленой / Лик месяца в ночи весенней» (Японская поэзия. СПб.: Северо-Запад, 2000. С. 355).

Здесь одновременно можно уловить и весенние, и зимние ноты. См. об этом: Сэко К. Нихон бунгаку-но сидзэн кансё:. Токио, 1969. С. 181.

²⁵ Буро:ку сисю: / Пер. Кодайра Такэси. Токио, 1979.

²⁶ Этот знак может читаться также *киго*, с тем же значением.

²⁷ См. у Ю. М. Лотмана: «...то или иное стихотворение как факт русского языка представляет собой речевой текст — не систему, а ее частичную реализацию. Однако как поэтическая картина мира она <вторичная поэтическая структура> дает систему полностью, выступает уже как язык. Вторичная смысловая парадигма целиком реализуется в тексте. Основным механизмом ее построения является параллелизм» (Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. С. 40).

²⁸ В. И. Даль определяет *бездорожье* так: «плохая, едва проезжая дорога, особ. от распутицы, грязи», а также «время распутицы, дождей, грязи, по весне и по осени» (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка).

²⁹ Ср. со стихотворением «Целый день передо мною...», также написанным в феврале 1902 г.: «Молодая, золотая, / Ярким солнцем залитая, / Шла Ты яркою стезею...», «Дней блаженных сновиденье — шла Ты чистою стезею». Возможно, образ неотмирной *стези* является альтернативой *бездорожью*, но, впрочем, не отменяет его.

³⁰ Японско-русский учебный словарь иероглифов / Сост. Н. И. Фельдман-Конрад. М.: Живой язык, 2001.

³¹ Кандзигэн / Сост. Тодо А., Мацумото А., Такэда А. Токио: Гакусюкэн-кюся, 2007.

³² Сансэйдо годзю:онбики канвадзитэн / Под ред. Окимори Т. Токио: Сансэйдо, 2006; Хиккэй кандзидзитэн. Токио: Сансэйдо, 2003.

³³ Кандзигэн. Правая часть знака — «румата».

³⁴ С другой стороны, не совсем ясно, где расположены эти *леса заповеданных ллшй*. Мы видим, что небеса расположены все же *над* лирическим героем, но это не означает, что он по-прежнему осознает себя пребывающим на *земле*. Возможно, в первой строфе лирический герой уже «отрывается» мысленно от земли и входит в некие пограничные зоны между *землей* и *бездорожьем*.

³⁵ См., например, близкое по времени создания (март 1902 г.) стихотворение «Я медленно сходил с ума...»: «Уже двоилась, шевелясь, / Безумная, больная дума. / И проникала в тишину / Моей души, уже безумной, / И залила мою весну / Волною черной и бесшумной. / Весенний день сменяла тьма...» Весна противопоставлена всему темному и больному.

³⁶ См. также цикл «Ненужная весна» (1907), где о *весне* сказано, что она *неумыта, развратна до конца*. Впрочем, и в этот период Блок пишет стихи о совсем другой, светлой *весне* («Сольвейг» (1906), «О, весна без конца и без краю...» (1907)). См. об этом: Блок А. А. Полное (академическое) собрание сочинений и писем. Т. 2. С. 844.

³⁷ Упомянутые термины неупотребительны в современном китайском языке, однако несомненно, что данное значение передалось вместе с иероглифом из Китая.

³⁸ Шекспир В. Трагедии / Пер. с англ. Б. Пастернака. СПб.: Азбука-классика. С. 198.

³⁹ Мережковский Д. С. Данте. М.: Эксмо, 2005. С. 50. В этой связи см. также: Файнберг М. Сандро Боттичелли в художественном мире Блока // Он же. О Блоке. М., 2007.

⁴⁰ Это растение нечасто упоминается в японской поэзии, и в кратких справочниках сезонных слов, т. н. «сайдзики», найти его не удалось (Имаи Х. Синко: хайкай сайджики. Токио: Сюсёдо, 1927).

Оно Р. Нью:мон сайджики. Токио: Кадокава сётэн, 2007.

⁴¹ Сэко К. Нихон бунгаку-но сидзэн кансё:. Токио, 1969. С. 9, 20—21, 47, 53, 69, 109.

⁴² Там же. С. 286—287.

⁴³ См. также в этой связи работу: Усачёва А. С. Некоторые аспекты воплощения образа-концепта «зима» в творчестве И. Бродского // Филологические этюды: Сб. науч. ст. молодых ученых. Саратов, 2005. Вып. 8. Ч. III. Образ зимы оказывается исключительно важным для величайшего из русских поэтов современности.

О первом переводе на русский язык Миядзавы Кэндзи

(Трудности перевода японской детской литературы)

Синохара Эрико

Литературный институт им. М. А. Горького

Летом 2009 года вышел первый перевод сказок японского детского писателя Миядзавы Кэндзи (1896—1933) на русский язык. Миядзава Кэндзи — наш японский классик, его произведения включены в школьные учебники. Миядзава отличается от других детских писателей своего времени оригинальностью и поэтичностью. Когда читаешь его сказки вслух, то они звучат так приятно, необычно и иногда смешно для слуха японских читателей. И, конечно же, переводить такие произведения — весьма трудная задача, одновременно это и смелая попытка, подспорье для последующих переводчиков детской литературы. Однако в этом переводе не очень удалось передать особенности произведений Миядзавы Кэндзи.

Его особенность заключается в близости к японской поэзии, необычном языке и стиле, в том числе в частом употреблении ономастопеи.

Перейдем к конкретным примерам.

Оригинальность языка Миядзавы

Язык Миядзавы иногда звучит странно даже для японцев. Я лично сомневаюсь, что все японские читатели понимают и любят его.

それにあんまり山が物凄いのので、その白熊のような犬が、二匹いっしょにめまいを起こして、しばらく唸って、それから泡を吐いて死んでしまいました

Тут непонятно, что значит «山が物凄い» и почему собаки умерли. Можно подумать, что они набегались и устали. Но на самом деле неважно, по какой причине они умерли, сам текст звучит привлекательно.

Есть такие случаи, когда необычный язык играет специфическую роль в сюжете. Обратим внимание на следующую фразу, она из сказки «注文の多い料理店» («Ресторан у дикого кота»).

「どなたもどうかお入りください。決してご遠慮はありません。」

Это надпись в ресторане дикого кота. Если бы это было так: 「どなたもどうぞお入りください。決してご遠慮はいりません」, то звучало бы совсем нормально. В переводе не удалось передать необычность употребленного писателем оборота. Там просто сказано: «Добро пожаловать в наше заведение! Будьте как дома».

В оригинале же слова надписи намекают, что в ресторане не кормят гостей, а их едят. Еще охотники поняли, что в заведении бесплатно кормят. Учтя всё это, я бы перевела вот так:

«Пожалуйста, заходите, все, все! У нас никто никогда не стесняется».

Перевод ономатопеей

Теперь несколько слов о переводе ономатопеей. Это является большой проблемой, которая не имеет окончательного решения для переводчика с японского языка. Есть несколько способов: просто пропустить, заменить подходящими наречиями, придумать или иногда даже написать транскрипцией. Например, по-русски слон трубит «ту-ту-ту», но может быть, как Миядзава придумал в сказке «Отбел и слон» オツベルと象, было бы возможно сказать «гурараага-гурараага». Как известно, японский язык богат ономатопеей, но Миядзава придумывает свою, или совсем необычно использует ее. Например, «そこらはばしやばしやくらくらなり» (сгущается темнота) «ばしやばしや» обычно подразумевает звук воды.

Ономатопея разделяет звукоподражательные слова 擬音語 и звукоизобразительные слова 擬態語. Дело в том, что и в нашей жизни, и в произведениях Миядзавы часто трудно различать, что это — звукоподражательные слова или звукоизобразительные, т. е. одно слово выступает в обеих функциях. В начале сказки 「オツベルと象」 несколько раз употребляется слово «нон-нон-нон-нон». Переводчик счёл его просто звукоподражанием.

オツベルときたら大したものだ。稲扱器械の六台も据えつけて、のんのんのんのんののんと、大そろしない音をたててやっている。

«Отбел был важным человеком. Он имел целых шесть молотилок, которые день и ночь крутились — “нон-нон-нон-нон”».

小屋はずいぶん頑丈で学校ぐらいもあるのだが、何せ新式稲扱器械が六台もそろってまわってるから、のんのんのんのんふるうのだ。

«Молотильня была добротно построенной и большой, размером со школу. Однако когда одновременно работали все шесть молотилок, ее деревянные стены начинали дрожать и раскачиваться».

とにかくそうしてのんのんのんのんやっていた。
«Вот так со стуком “нон-нон-нон-нон” работала молотильня».

С моей точки зрения, слово «нон-нон-нон-нон» выражает не только звук, но и образ жизни богача Отбела, который эксплуатирует крестьян. Даже, мне кажется, можно увидеть краем глаза мировоззрение Миядзавы, которого угнетало то, что богатые живут на широкую ногу за счёт скудных сбережений крестьян.

Проблемы перевода художественного образа

Когда переводишь с японского на русский язык, часто сталкиваешься с такими проблемами: как перевести японские реалии, не теряя атмосферу, не портя представления японцев. В. С. Модестов, доцент кафедры художественного перевода Литературного института им. А. М. Горького, о переводе детской литературы говорит так: «Перевод детской литературы требует особого внимания к художественному образу и чутья к слову, а также учета возрастной специфики читательской аудитории. Переводчику детской литературы мало понять текст оригинала, ему нужно воссоздать его художественными средствами родного языка и в его материале так, чтобы его творение соответствовало подлиннику не только семантически, но и по силе интеллектуального и эмоционального воздействия на юного читателя». Но когда дело касается перевода японской литературы, читатели наслаждаются экзотическими японскими реалиями, переводчику ограничена возможность творчества. Существует такой вопрос: вещи, которые характерны в японской культуре, все-таки заменять более понятными образом или предметами для русских, или ради экзотики передавать транскрипцией.

Есть такой пример, что переводчик слишком заботился о специфике данной страны. В сказке 「土神ときつね」 «Бог земли и Лис» выступают три персонажа: 土神 Бог земли, きつね Лис, 樺の木 Береза. Тут переводчик заменил березу вишней. Он явно имел в виду сакуру. Что такое для японцев сакура? На этот вопрос пускай ответят русские японисты. Здесь только нужно сказать, что олицетворять сакуру в такой сказке просто нам непривычно и неестественно. Не только в сказках, но вообще в художественной литературе нельзя найти пример, где олицетворяют сакуру. Даже определить пол — трудно. Конечно, у сакуры милые цветы нежного розового цвета, можно было бы ассоциировать с красивой девушкой. Но с другой стороны, у нее есть какая-то мощность, какое-то мужество, поскольку она охватывает всю Японию.

Надо было оставить так, как автор написал, береза вполне может подразумеваться как образ изящной девушки.

Теперь приведем противоположный пример. В сказке 「祭りの夜」 «Вечер праздника» персонаж 山男 переведен как леший. В этом случае переводчик использовал образ из русской литературы. Но насколько я знаю, леший — дух леса, который принимает разные образы и имеет какую-то власть над человеком. А когда смотрим описание Миядзавы, то он более близок к живому человеку и оказывается слабым перед людьми. В японском фольклоре встречаются с 山男、山人、山姥. Про них говорится, что они духи, волшебники и т. д., но мне кажется, более верное объяснение — это люди, которые по каким-то причинам потеряли способность жить в человеческом обществе. У Миядзавы был интерес к людям, у которых более тесное общение с природой. Как пример можно назвать «матаги» — японские традиционные охотники. В сказке 「なめとこ山の熊」 «Медведи с горы Намэтоко» Кодзюро является «матаги».

Перевод стиля и интонации

Еще есть некоторые вещи, которые трудно передавать в переводе. Сказка 「なめとこ山の熊」 «Медведи с горы Намэтоко» начинается вот так: なめとこ山の熊のことならおもしろい。(「Что касается медведей с горы Намэтоко — это очень интересно».)

Такое начало кажется внезапным, потому что мы, читатели, ничего не знаем, что за なめとこ山の熊. С другой стороны, Миядзаве удастся сразу увлечь читателей в свой художественный мир. Дальше повествование идет с решительной интонацией, но вдруг автор говорит; ほんとうはなめとこ山も熊も私は自分で見たのではない。(«По правде говоря, я сам не видел ни медведей, ни гору Намэтоко».)

Здесь слегка чувствуется юмор. Поскольку все предложения заканчиваются на *だ* или на *る*, создается впечатление, что автор точно знает, а он их даже не видел. В переводе все-таки получилось более нейтрально и не производит особого впечатления на читателей.

Близость к поэзии

ところが象が威勢よく、前あし二つつきだして、小屋に上がって来ようとする。百姓どもはぎくし、オツベルもすこしぎょっとして、大きな琥珀のパイプから、ふっとけむりをはきだした。それでも やっぱりしらないふうで、ゆっくりそこらにあるいていた。

Текст звучит как танка или хайку. Я бы хотела предложить перевести Миядзаву либо в стихах, либо ритмизованной прозой. Можно было бы так экспериментировать, ведь русская литература очень богата поэзией. К сожалению, в данном переводе и стихи в текстах сказок переведены без рифмы и размера, дан только прозаический подстрочник. Это, по-моему, существенный недостаток перевода, учитывая, что Миядзава прежде всего гениальный поэт.

В заключение я хотела бы процитировать слова замечательного переводчика Норы Галь: «Переводчик думающий, наделенный верным слухом, отходит от Буквы, чтобы прояснить мысль». Но в японской детской литературе более тесно связаны буквы с мыслью или духом, и если переводить только по смыслу, теряется многое. В этом заключается основная трудность перевода японской детской литературы.

Образ воина в малой прозе М. Ибусэ и О. Гончара

Д. А. Купко

(университет «Восточный мир», Киев)

При ознакомлении с прозой японских и украинских писателей, посвященной Второй мировой войне, в первую очередь обращает на себя внимание образ военного, присутствующий в большинстве рассказов, повестей и романов данной тематики. Предметом небольшого сравнительного исследования, которое будет изложено в статье, является образ японского и украинского военного соответственно, в японской и украинской малой прозе 40—50-х годов XX столетия. Тогда как его объектом — рассказы **Масудзи Ибусэ «Верноподданный командир»** (1950) и **Олеся Гончара «Весна за Моравой»** (1947).

В первую очередь, следует отметить определенное сходство биографий Масудзи Ибусэ (1898—1993) и Олеся Гончара (1918—1995), писателей, известных как на родине, так и за рубежом и являющихся значительными фигурами литературного процесса Японии и Украины во второй половине XX века. Так, участие обоих во Второй мировой войне началось в 1941 году: Ибусэ был призван на военную службу и направлен в оккупированный Японией Сингапур, где принимал участие в редактировании выходившей на японском языке газеты; Гончар с третьего курса университета ушел на фронт добровольцем в составе студенческого батальона. Самые известные романы обоих писателей — «Черный дождь» (1966) и «Знаменосцы» (1946—1948) соответственно — также посвящены Второй мировой войне.

Центральный персонаж рассказа Олеся Гончара «Весна за Моравой», действие которого происходит на освобождаемой советской армией территории Венгрии, — Яша Гуменный, старшина батареи сорокапятков (сорокапятимиллиметровых противотанковых пушек). По сюжету перед ним стоит задача — доставить на огневую позицию боеприпасы в условиях труднопроходимой местности и отсутствия помощи со стороны сослуживцев, в связи с чем старшина прибегает к помощи местного населения. В ходе выполнения этой если не сверх-, то, как минимум, задачи повышенной сложности в усло-

виях, приближённых к экстремальным, Яша проявляет себя персонажем, полностью вписанным в так называемую матрицу идеального воина-освободителя литературы социалистического реализма, кардинально и, что важно, выгодно отличающегося от своих помощников-венгров как в физическом, так и в моральном/идейном/духовном планах.

Во-первых, Гуменный вынослив. Несмотря на бессонную ночь, в течение которой он по все той же труднопроходимой местности добирался с батареей до огневой и назад, Яша, успешно преодолев сон и усталость, снова отправляется в путь, уже нагруженный снарядами, а впоследствии, получив ранение, практически без посторонней помощи доходит-таки до места назначения: «Дёрше»! — покрикивал старшина, если кто начинал отставать. Он шёл впереди лёгкой оленьей походкой, и было ему и на сердце легко и свежо, так как весенняя купель разогнала усталость, так как, к тому же, батарея молчала — значит, там всё было в порядке, а весна вокруг бродила в лесу над озерами, невидимая, но ощутимая физически, и приободряла»¹.

Заметим, что венграм, в отличие от старшины, поход и помощь освобождающим их от «швабов» советским войскам даётся нелегко и физически, и морально: «За ним, как журавлиный ключ, растянулись мадьяры. Согнувшись под своей ношей, они изредка перекликались невесёлыми словами... «Господин профессор» уже не имел желания произносить речи. Сидел на пеньке, тяжело отдыхаясь молодым брюшком, которого раньше не было даже заметно. И лицо его приобрело понурое выражение»². Они и помогать-то согласились не сразу и без особого желания.

Во-вторых, старшина деятелен (задачу венграм объясняет коротко и ясно, ценит принцип «меньше слов, а больше дела», которого, соответственно, не придерживаются венгры, что Гуменного раздражает) и силен духом. Так, в критический момент неожиданного вражеского обстрела он не растерялся и не только дал правильную команду, но и спас своих помощников от верной смерти, когда они, «ослепленные страхом», команду не выполнили. После этого эпизода лидерские позиции Гуменного были, естественно, усилены до безоговорочного и сознательного признания и послушания. Старшина и раньше шёл впереди, показывая дорогу, а на привалах угощал табаком; именно на него обратились испуганные взгляды венгров во время первого, неопасного обстрела, «как будто он, этот озорно решительный юноша, которому они вверили свою судьбу, мог их спасти»³. (Заметим, что Яша младше своих помощников, по крайней мере, их локальных ли-

дерев — уже упомянутого «господина профессора» — местного учителя — и «дедка», который в молодости был в русском плену, чем явно гордится, и понимает русский.) Теперь же «они смотрели на советского воина с искренним удивлением и доверием. Когда Гуменный ускорял шаг, они тоже ускоряли шаг, как будто боялись отстать от него и погибнуть... — Он, этот юноша, более цивилизованный, чем мы, — неожиданно заявил “господин профессор” соседу, вытирая с лица пот. — Он лучше нас видит, лучше разбирается в этом содоме. Нас уже, наверное, разорвало бы, если бы не его угрозы»⁴.

Кроме того, как уже упоминалось, несмотря на ранение, старшина таки доводит венгров со снарядами до передовой. Важно, что, в отличие от них, Гуменным двигает не страх смерти и жажда самосохранения (вспомним предыдущую цитату), т. е. чувства индивидуального порядка, а ответственность перед боевыми товарищами, боязнь не донести снаряды до огневой, в результате чего, как ему представляется, и артиллерийская батарея, и пехотный батальон будут разбиты: «“Что, если бы меня убило?” — вдруг подумал Гуменный, и его охватил страх. Ведь все они, наверное, бросили бы снаряды и вернулись назад... А враги захватят дамбу и перебьют возле умолкших, еще тёплых пушек его батарейцев и, рассыпавшись по этим лесам-дебрям, потопят батальон в Мораве»⁵.

Обратим внимание, что, в отличие от «батарейцев», к которым старшина так стремится, венгры почти до самого конца рассказа воспринимаются им как чужая, негативно настроенная, подозрительная сила, готовая в самый ответственный и тяжелый момент предать, издевательски рассмеявшись в лицо. Гуменный, с одной стороны, не доверяет венграм, с другой, не хочет показывать свою уязвимость, поэтому «не хочет, чтобы иностранцы видели его рану» и сильно зажимает её рукой, «судорожно зажатой в кулак», которую достаёт из-за пазухи только в окружении однобатарейцев, дойдя наконец до огневой. Примечательно, что венгры неоднократно фигурируют в тексте как «иностранцы» и один раз как «цивильные», тогда как «товарищ старшина» — как советский воин, формируя, таким образом, своеобразную оппозицию, о которой речь пойдёт ниже.

В кульминационный момент рассказа, когда Гуменного держат на ногах только сила воли, венгры «подают ему руку помощи»: забирают снаряды и берут под руки. Как и в первоначальной ситуации с решением помочь нести снаряды, делают они это не сразу и под воздействием авторитетного мнения учителя: «Учитель говорит, что это для них позорно, чтобы русский юноша шёл со шрапнелью в груди, оставляя за собой кровавую ленту, а они бы не помогли ему. Не могут

они спокойно смотреть, как мучится он, как, возможно, их свобода расцветает по воде юношеской кровью...»⁶

Литературный герой соцреализма в связи с возложенной на него функцией строителя нового общества автоматически вписывается в так называемую модель «советского человека», который должен «объединять в себе высокую идейность, всестороннюю образованность, моральную чистоту и физическое совершенство»⁷. Исходя из изложенной выше характеристики образа старшины Гуменного, можно с уверенностью сказать, что в нем присутствуют все перечисленные компоненты «советского человека», кроме разве что всесторонней образованности. Налицо и такие характеристики, как избранность и исключительность, а также интеграция в коллектив или «большую семью», которая является основным мифом сталинской политической культуры и социалистического романа в частности⁸, а в анализируемом рассказе Гончара представлена артиллерийской батареей, шире — пехотным батальоном, шире — советской армией. В завершающих абзацах рассказа появляется даже один из основных архетипов литературы соцреализма — архетип отца в лице внимательного и заботливого командира батареи: именно он сразу понял, в чём дело, дал задание ординарцу позвать фельдшера и поздоровался с венграми.

Упомянутые выше избранность и исключительность «советского человека» и, соответственно, героя соцреализма обосновывались путём эксплуатации стереотипа о противостоянии советского государства и остального мира, обуславливающим границу, барьер между «своим» и «чужим», который проходил через все сферы социального бытия индивида от межгосударственных до межличностных⁹. При этом заграница и её население обрисовывались в координатах чужеродности, враждебности¹⁰, а в анализируемом рассказе еще и неполноценности, если не глуповатости. После совершения центрального для рассказа поступка — помощи старшине, в соответствии с авторской интенцией придавшего образу венгров полноценности и человечности в глазах читателей, образ «цивильных иностранцев» в самом конце рассказа был вновь восстановлен в своей неполноценности: «Вместо приветствия они ответили разноголосым хором: — Спасибо! Без привычки они ещё путали слова благодарности и приветствия и часто использовали одно вместо другого»¹¹. Попутно заметим, что враг, называемый еще противником, безлик и присутствует в рассказе в «закулисном» режиме, что, однако, не препятствует прописыванию его оппозиционности. Так, Гуменный безошибочно отличает выстрелы своей батареи от выстрелов «фашистских пушек».

Главного героя рассказа Масудзи Ибусэ «Верноподданный командир» — отставного лейтенанта Юити Окадзаки — рассмотрим в той же системе координат, что и старшину Яшу Гуменного: личные качества — взаимоотношения с сослуживцами — взаимоотношения с военнослужащими армии противника — взаимоотношения с местным населением завоеванных территорий. Сразу заметим, что последний пункт — взаимоотношения с местным населением завоеванных территорий — в рассказе отсутствует, как собственно и взаимоотношения с военнослужащими армии противника. «Враг» упоминается единожды в диалоге солдата Окая и ефрейтора Томо-мура («Окая сказал, что враг уж очень щедро сыплет снарядами. Тогда я сказал, что война — вещь разорительная. Деньги летят на ветер»¹²), его образ нейтрален, лишён эмоциональных коннотаций. Поэтому образ лейтенанта состоит из его личных качеств и взаимоотношений с сослуживцами.

Как и Яша Гуменный, Юити Окадзаки — хоть и локальный, но начальник, «верноподданный командир». Гуменный эффективно выполняет командные функции, достигая позитивного результата (доставляет на огневую позицию боеприпасы) и проявляя себя идеальным воином-освободителем как в физическом, так и в моральном/идейном/духовном планах. В рамках командных функций он единожды прибегает к силовым методам («Догнал второго, третьего и тоже насильно заставил залечь прямо в лужах»¹³) как к единственно возможному и тем самым оправданному поведению в экстремальной ситуации, которое «обогащает» положительность образа старшины. Применение Юити Окадзаки силовых методов и словесной агрессии (крик, ругательства, угрозы), когда он отдаёт команды, случается настолько часто, что эту его особенность можно считать подчеркнутой и характерной.

Если бы применение всего вышеупомянутого в ситуации, аналогичной ситуации Гуменного, происходило в боевых условиях, то, возможно, выглядело бы оправданным или, как минимум, приемлемым, хоть и чрезмерным («А что, если бы была ещё война? Не таких бы слов слышали! На войне не такое услышал бы!»¹⁴). Но оно происходит в вымышленных Юити Окадзаки ситуациях уже по окончании войны в деревне Сасаяма, где главный герой, рассудок которого помутился на фронте после ранения, живет вместе с матерью и является совершенно неадекватным: «Обычно он вёл себя довольно смирно, но по временам на него находило затмение... В такие минуты он вёл себя, как командир на поле боя... — Ложись, впереди враги! — угрожающе закричал Юити и, схватив юношу за плечо, хотел было затолкать и

его под галерею. — Ты что, сдурел? — молодой человек решительно сбросил с себя руки Юити. — А, сопротивляться, мерзавец! Зарублю! — взревел Юити и в тот же миг получил оплеуху. — Что, бунт?!»¹⁵ Естественно, Юити навлекает на себя ответную агрессию, и силовую, и словесную: упомянутый юноша обзывает его «фашистским чучелом» и «привидением с того света».

Подобное поведение лейтенанта в рамках его командных функций еще до ранения во время войны по логике повествования также является неадекватным, хоть и вполне в русле кодекса поведения японского военнослужащего по отношению к сослуживцам ниже по званию (сравним с внимательным и заботливым командиром-«отцом» из рассказа Гончара). Неадекватность поведения Юити раскрывается через его контрпродуктивность и неприятие сослуживцами, что характерно, ниже по званию, а также самим автором, который вставляет в повествование ремарки. (Сослуживцы выше Юити по званию и, соответственно, их восприятие в рассказе отсутствуют.) «Верноподданный командир» Юити не стерпел, что упомянутый выше ефрейтор Томомура высказался о священной войне в уничижительной для неё категории разорительности, «ударил два раза Томомура по лицу, собрался было ударить в третий раз, но машина внезапно тронулась»¹⁶. В результате Томомура погиб, а Юити на всю жизнь повредил ногу и рассудок. Комментарий автора-рассказчика: «И вот за одну фразу “война — вещь разорительная” человека сперва побили, а затем отправили в иной мир. На войне не только на ветер бросают деньги, с человеческими жизнями здесь тоже не считаются»¹⁷. Комментарий Уэды, денщика Юити: «Водителя того грузовика наказали по всем правилам, хотя он, конечно, не хотел плохого ни ему [Юити], ни Томомура. А кто виноват — так это командир. Через край хватил. А заплатился солдат!.. Уэда признался, что он ненавидит Юити. Раньше тот внушал ему только страх, а теперь страх сменился чувством ненависти»¹⁸.

Таким образом, по сравнению с украинцем Яшей Гуменным, японец Юити Окадзаки — командир, во-первых, намного более словесно и физически агрессивный, во-вторых, контрпродуктивный, поскольку его действия, с одной стороны, вредят как подчинённым, так и ему самому, с другой, как правило, не связаны с выполнением военных задач и не прописаны в рамках реальных боевых/экстремальных ситуаций. Командование Юити и его подоплёка носят преимущественно идейный характер: «верноподданный командир» любит торжественно объявлять параграфы воинского устава, произносить речи о том, что долг военнослужащего — самозабвенно служить родине и им-

ператору, читать подчиненным нравоучения и кланяться на восток по всякому поводу: «Даже на корабле, когда сообщалось об успехах на фронте, он выстраивал своих солдат на палубе и заставлял их кланяться и кричать в честь императора трехкратное “банзай”. Он заставлял их проделывать это в любое время суток. С тех пор его подразделение стали именовать “верноподданным взводом”»¹⁹. Если во время войны «чрезмерное почитание императора, перешедшее у Юити всякие границы», просто «бросалось в глаза», то по её окончании представлено в откровенно сатирическом ключе, поскольку и идеология, и её транслятор утратили адекватность: «Когда мать покупала ему табак, он принимал его, как дар императора, — взяв его в руки, он оборачивался на восток и, полный глубокого чувства благоговения, отвечивал в честь императора поклон»²⁰.

Оба — и Яша Гуменный, и Юити Окадзаки — воины идейные, но идейные по-разному. Идейность Гуменного состоит в верности товарищам из артиллерийской батареи, а не лично её командиру, и в чувстве долга, который старшина видит в выполнении конкретного боевого задания, благодаря чему советские войска смогут продолжить борьбу с врагом. Тогда как идейность Юити Окадзаки — в почитании императора посредством «поклонов по уставу», ощущения «безграничного восторга» от этой процедуры и поддержания дисциплины в русле знания и выполнения всё того же устава. Эта идейность схоластична, т. е. не имеет практического применения, не проявляется в выполнении боевой задачи: «Некоторые иронически замечали, что задаваться-то их командир умеет, а подводной лодки боится»²¹, поэтому Гуменный получает ранение осколком вражеского снаряда, а Окадзаки совершенно негероическим образом — упав с грузовика.

Попутно заметим, что, в отличие от Яши Гуменного, Юити Окадзаки нельзя считать типичным персонажем-военным «в исполнении» Масудзи Ибусэ. Так, в его же рассказе **“Боевой друг” — солдатская песня** (1975) центральным образом военного является «национальный герой» полковник Ниси, командир танковой части, защищавшей остров Иводзима. Высокое звание национального героя Ниси получил до войны, поскольку, «будучи еще лейтенантом, он завоевал первое место в скачках с препятствиями на Всемирной олимпиаде в Лос-Анджелесе»²². Как командир Ниси не охарактеризован, однако внимателен и даже заботлив как подчиненный и вежлив с другими солдатами. Но самое главное, что, несмотря на ожесточённые и безнадёжные бои и постоянные увещевания американцев, считавших недопустимым, чтобы полковник погиб на Иводзиме, Ниси не сдался в плен и двадцать второго марта сорок пятого года погиб в бою.

И в заключение краткая сравнительная характеристика проанализированных персонажей. Если центральный образ военного в рассказе Олеся Гончара — идеальный воин, герой-освободитель (где герой — это характер, в который автор вложил значительный позитивный смысл), то в рассказе Масудзи Ибусэ — прописанный в сатирическом ключе антигерой, к которому другие действующие лица если и относятся с сочувствием, то только по причине его состояния здоровья. Такое кардинальное отличие проанализированных персонажей вполне естественно, поскольку они являются элементами отличных друг от друга литературных систем — украинского социалистического реализма и антивоенной японской прозы 2-й половины XX столетия.

Список литературы

1. Гончар О. Т. Весна за Моравою // *Он же. Гори співають: Оповідання*. — К.: Веселка, 1984. С. 14—26.
2. Захарчук І. В. Війна і слово (Мілітарна парадигма літератури соціалістичного реалізму): монографія / Луцьк: ПВД «Твердиня», 2008. — 406 с.
3. Ибусэ М. «Боевой друг» — солдатская песня // Современная японская новелла. 1945—1978. М.: Художественная литература, 1980. С. 587—597.
4. Ибусэ М. Верноподданный командир // Японская новелла (1945—1960). М.: Издательство иностранной литературы, 1961. С. 60—76.

Примечания

¹ Гончар О. Т. Весна за Моравою. С. 18.

² Там же.

³ Там же. С. 20.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 22.

⁶ Там же. С. 24.

⁷ Захарчук І. В. Війна і слово. С. 73.

⁸ Там же. С. 68—69, 76.

⁹ Там же. С. 76.

¹⁰ Там же. С. 73.

¹¹ Гончар О. Т. Весна за Моравою. С. 25.

¹² Ибусэ М. Верноподданный командир. С. 68.

¹³ Гончар О. Т. Весна за Моравою. С. 21.

¹⁴ Ибусэ М. Верноподданный командир. С. 62.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 68.

¹⁷ Там же. С. 69.

¹⁸ Там же. С. 73.

¹⁹ Там же. С. 71—72.

²⁰ Там же. С. 60.

²¹ Там же. С. 72.

²² Ибусэ М. «Боевой друг» — солдатская песня». С. 588.

D. Kipko

CONSTANTS AND DIFFERENCES OF MILITARY MAN IMAGE IN SHORT PROSE OF M. IBUSE AND O. HONCHAR

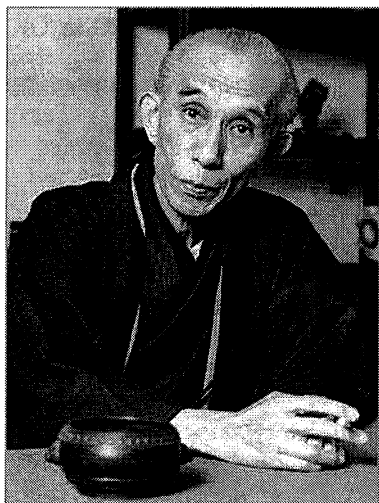
Looking through prose of Japanese and Ukrainian writers about World War II one would surely notice an image of military man naturally present in most short stories, narratives and novels of mentioned theme. The subject of comparative study stated in report is the image of Japanese and Ukrainian military man in Japanese and Ukrainian short prose in the late forties and the fifties of the twentieth century correspondingly. Whereas the object of the study is "Loyal subject commander" short story of Masuji Ibuse and "Spring beyond Morava" short story of Oles Honchar. From speaker's point of view these short stories are the most significant and demonstrative for the theme disclosure. Central images of military men in short stories mentioned above will be analyzed as characters that are synthetic images, created by different artistic means such as personal qualities, relationship with comrades-in-arms, military men of enemy troops and residential population of conquered/liberated territories.

Нисикава Нэй: титан каллиграфии двадцатого века

*А. П. Беляев
(РГГУ)*

1. Введение. Воспоминание о каллиграфе

Когда погружаешься в историю отдельной личности, в первую очередь интересно узнать, что думали о человеке люди из его окружения. Поэтому прежде, чем начать разговор если не о самом, то об одном из самых великих и заслуженных каллиграфов послевоенной Японии, которого звали Нисикава Ясуси¹ (1902—1989), мне хочется привести эссе² его современника, ученика, а впоследствии друга и единомышленника, каллиграфа по имени Аояма Сангю [1]. Это эссе, имеющее характер воспоминания, было опубликовано в том же году, когда ушёл из жизни великий мастер, носивший почётный титул титана каллиграфии. Несмотря на объём, мне кажется уместным привести текст эссе полностью: во-первых, чтобы не утерять даже малой части той атмосферы, которую воскрешает автор, во-вторых — потому что это замечательный по своему изяществу текст, в котором личная оценка соседствует с исторической, профессиональное пересекается с мемуарно-бытовым, индивидуальное с общекультурным, а в третьих — и это главное — человек, о котором идёт речь, вполне этого заслуживает.



Нисикава Нэй

Нисикава-сэнсэй

В течение года, начиная с декабря двадцать первого года Сёва, в съёмном лектории при храме Хонгандзи под руководством Нисика-

вы-сэнсэя я устроил заседание «Общества по обсуждению каллиграфии». Раз в месяц мы собирались примерно на пару часов, чтобы услышать из уст сэнсэя рассказы об истории каллиграфии, и каждый раз сэнсэй, заранее приготовив раздаточные материалы, размноженные на дуплетном копирующем устройстве, читал поистине тщательно продуманные, обстоятельные лекции о письменности, начиная с древнейшего письма цзягувэнь и заканчивая каллиграфией последних лет династии Цин. В то время, разумеется, район Гиндзы был ещё выжженным полем, а с крыши храма можно было бросить взгляд на Императорский дворец и парк Хибия.

Мацумару Тогё, Ясунака Коу, Хирао Кодзю, Хотта Ходзо, Икуи Сика... всего членов общества тогда было десять с лишним человек; теперь бы сказали, что во главе с сэнсэем мы представляли собой сообщество, поставившее себе цель возродить каллиграфию на научной основе. В дальнейшем, когда Хотта-сан стал преподавать в университете Кокугакуин и ему потребовалось создать план лекций по истории каллиграфии, распечатки тех прошлых лекций Нисикавы-сэнсэя оказались самым полезным подспорьем и воскресили воспоминания о прошлом, но, на самом деле, скажу больше: невозможно оценить, насколько в те годы наше научное сообщество нас же самих воодушевляло и держало на плаву.

Нисикава-сэнсэй, хоть и нет необходимости лишний раз напоминать об этом, родился в Токио, став третьим сыном великого мастера кисти Нисикавы Сюндо, известного и прославленного в каллиграфических кругах эпохи Мэйдзи. С молодых ногтей получив отцовское воспитание, сэнсэй, к примеру, уже в пять лет, глядя на отца, увлечённого резьбой печатей, умолял родителя разрешить ему самому попробовать, и тогда Нисикава-отец подобрал для малыша деревянные заготовки для печатей с такими сочетаниями иероглифов, как, например, «Гуманный обладает долголетием»³, и дал их сыну; о появлении на свет своей первой печати и о многом другом сэнсэй увлекательно повествует в своей книге «Печати и я»: «Позаимствовал у отца резец, я долбил им по камню, пытаясь хоть что-то проковырять...»

Перед тем как приступить к письму, сэнсэй обычно делал множество набросков, пробных вариантов предстоящего произведения, полных мельчайших подробностей, и в этом тоже состояло наследство, доставшееся ему от отца. Даже если теперь взглянуть на то, что сохранилось, громадный объём творческого наследия великого мастера Сюндо приводит в изумление. Кроме того, неисчислимы тома всевозможных пособий и справочников. Нельзя сказать, что-

бы манера письма сына была совершенно непохожей на отцовскую, более верным было бы заметить, что некий особый характер старика Сюндо был унаследован сэнсэем полностью, в его исходном виде.

Не секрет, что в отношении письма для Нисикавы-сэнсэя огромным откровением явилась фигура Чжао Чжи-цяня, выдающегося деятеля культуры китайской династии Цин, однако это восхищение ни в коем случае не ограничивалось исключительно внешней стороной: стилем письма или техническими приёмами каллиграфа; по сравнению с этим гораздо больший отклик в душе сэнсэя вызвала натура этого человека, его взгляд на искусство, его упорные духовные искания. В то же время очень интересно вот что: если сравнить проникнутую исключительно манерой Чжао Чжи-цяня каллиграфию сэнсэя с письмом самого Чжао Чжи-цяня, всё же, пожалуй, отчётливо бросится в глаза «японскость» первого и «китайскость» второго. Не знаю, очевидно это или нет, но данное сравнение указывает ещё и на то обстоятельство, что каллиграфия китайцев и каллиграфия японцев, в конечном итоге, не могут считаться равноценными вещами.

Как каллиграф, сэнсэй поистине был полной противоположностью по отношению к скончавшемуся около десяти лет назад Судзукэ Суйкэну. По сравнению с Нисикавой-сэнсэем, который, основываясь на последовательном изучении классики, добивался преимущественно логически выстроенных, организованных с точки зрения структуры произведений каллиграфии, письмо учителя Суйкэна строилось исключительно на чувстве, ощущении, экспромте, импровизации, в результате чего оба являли собой два полюса каллиграфии; при том что оба были великими каллиграфами Японии послевоенного времени, каждый проповедовал свой личный метод, представлял свою ортодоксальную школу.



Чжао Чжи-цян

Что касается письма Нисикавы-сэнсэя, то я всё больше и больше думаю, что такую каллиграфию можно было бы назвать образцовой: это письмо, основанное на образовании, культуре, воспитании, образце. Это письмо человека с широким кругозором и обширными знаниями классической поэзии и словесности вообще, и при этом письмо разностороннее, иными словами, в основе каждого произведения содержится исторический подход, за любой работой стоят классические образцы. Более того, если уж говорить о вышеупомянутой классике — будь то обнаруженные в древних землях западного участка Шёлкового пути различные образцы письма (например, письма на шёлке, относящиеся к ранней Цинь) или же знаки ханьского времени — учёное сообщество сможет более тщательно пересмотреть те опорные положения, которые обращают на себя наибольшее внимание благодаря современным взглядам на историю (в каком-то смысле сэнсэй, вероятно, был лидером учёного сообщества в этой области) — если подойти с этой стороны, то, скорее всего, не будет сильным преувеличением сказать, что в качестве каллиграфа сэнсэй принадлежит прошлому и настоящему Китая даже более, чем Японии.

Если одним словом назвать основную тему, которая занимала сэнсэя как учёного, то это было объяснение роли Шёлкового пути в отношении упрощения иероглифики в те периоды, когда происходили изменения в письменных стилях. Плодом этого интереса стала диссертация на тему «Письмена династии Цзинь, обнаруженные в Западных Землях: исследование письма с исторической точки зрения», которая стала ориентиром, вехой для нашего дальнейшего продвижения и за которую нельзя не отдать дань благодарности сэнсэю.

И всё-таки, почему сэнсэй считал вершиной Ван Си-чжи и горячо интересовался памятниками каллиграфии династий Цзинь и Тан, Цинь и Хань, или памятниками каллиграфии Шести Династий, то есть всеми теми историческими эпохами, во время которых происходили изменения в письменных стилях? На самом деле только благодаря этому можно уяснить для себя основные воззрения сэнсэя на науку и искусство. Иными словами, время, когда происходили изменения в письменных стилях, говоря исторически, ни в коем случае не было законченной эпохой ни в экономическом, ни в социальном отношении, а потому необходимо не только отдать должное энергии и трудолюбию китайского народа, но также не забывать о том, что это было время чрезвычайного духовного подъёма. Отсюда следует, что сэнсэй разделял взгляды тех людей, которые на таком историческом фоне занимались созданием

новых знаков и письменных стилей, сочувствовал их тяготам и лишениям, сопереживал их горе и радости, сделал эти чужие, прошлые жизни частью своей — с этой точки зрения, думаю, верным было бы сказать, что сэнсэй всерьёз взялся за объяснение действительного состояния каллиграфии и занимался поиском подходящих для этого терминов и выражений.

Поэтому в том, что касается дальнейшего развития и совершенствования, формирования вышеупомянутой позиции в отношении науки и искусства, — всем этим мы напрямую обязаны своему учителю, и в этом заключается его величайшая заслуга.

Второго июля, в присутствии членов семьи и последователей, Нисикава-сэнсэй был с почестями похоронен в семейной усыпальнице при буддийском, относящемся к течению Нитирэн, храме Дайондзи (район Акабанэ, Токио), где почил вечным сном. Буддийское имя сэнсэя звучит как «Благочестивый мирянин, воплотивший в себе Высший закон Будды, Скрамность, Воздержание, Учение, Свет и Спокойствие».

2. Имя

Если посмертное имя Нисикавы звучит так длинно и изысканно, то с прижизненным всё несколько проще, хотя и тут уместен комментарий.

Известно, что большинство иероглифов японского языка имеют, помимо собственно японских, «китайские чтения», правда адаптированные для японского уха. Из-за этого, в частности, возникают разночтения в именах многих японцев, живших в древности. Например, одни и те же иероглифы, составляющие имя одного из величайших каллиграфов эпохи Хэйан по фамилии Оно, могут быть прочитаны как по-японски — *Митикадзэ*, так и по китайским чтениям: *Тофу*. Имена людей двадцатого века в основном читаются по-японски во избежание путаницы одним-единственным образом, но что касается Нисикавы, укоренённость в китайскую культуру даёт повод для двоякого прочтения его имени.

Иероглиф, которым пишется его имя 寧 (в сочетаниях этот иероглиф имеет значение «тихий», «спокойный», что совсем не вяжется с резкой, мощной каллиграфической техникой мастера), по-японски читается «Якуси», и именно так его обычно и транскрибируют, однако китайское чтение того же иероглифа — «Нэй», поэтому, если хотят лишний раз подчеркнуть китайскую грань личности мастера, употребляют последний вариант чтения его имени.

3. «Три кисти»

В японской культурной традиции существует заимствованная из Китая практика, которая заключается в выборе трёх самых лучших каллиграфов того или иного времени, если это самое время подарило истории таковых. Практика эта появилась в Японии сравнительно недавно, во время Мэйдзи, но первая отобранная «тройка лидеров» относится к эпохе Хэйан. Точнее сказать, выделяют два типа троек: «три [мастера] кисти» («сампицу») и «три следа [туши]» («сансэки»). К последним относится всего одна тройка: это жившие в эпоху Хэйан Фудзивара-но Юкинари/Кодзэй (藤原 行成, 972—1028), Фудзивара-но Сукэмаса/Сари (藤原 佐理, 944—998) и уже упомянутый Оно-но Митикадзэ/Тофу (小野 道風, 894—967).

«Три кисти» образуют более длинный список, составленный хронологически; небольшим исключением являются трое каллиграфов, объединённые по принципу принадлежности к одной дзэнской школе.

1. период Хэйан (794—1185):
 - a. Кукай (空海, 774—835),
 - b. Татибана-но Хаянари (橘逸勢, 782—842),
 - c. император Сага (嵯峨天皇, 786—842);
2. время Канъэй (1624—1643), период Эдо (1603—1867):
 - a. Хонъами Коэцу (本阿弥光悦, 1558—1637),
 - b. Коноэ Нобутада (近衛信尹, 1565—1614),
 - c. Сёкадо Сёдзё (松花堂昭乗, 1582—1639);
3. Обаку (японская школа дзэн-буддизма, основана в 1654 году, период Эдо):
 - a. Ингэн Рюки (隠元隆琦, 1592—1673),
 - b. Мокуан Сёто (木庵性瑫, 1611—1684),
 - c. Сокухи Нёицу (即非如一, 1616—1671);
4. время Бакумацу (1853—1867), конец Эдо:
 - a. Итикава Бэйан (市川米庵, 1779—1858),
 - b. Нукина Суо (貫名菴翁, 1778—1863),
 - c. Маки Рёко (巻菱湖, 1777—1843);
5. период Мэйдзи (1868—1912):
 - a. Накабаяси Готику (中林梧竹, 1827—1913),
 - b. Кусакабэ Мэйкаку (日下部鳴鶴, 1838—1922),
 - c. Ивая Итироку (巖谷一六, 1834—1905);
6. период Сёва (1926—1989):
 - a. Хибино Гохо (日比野五鳳, 1901—1985),
 - b. Тэсима Юкэй (手島右卿, 1901—1987),
 - c. Нисикава Нэй (西川寧, 1902—1989).

Таким образом, Нисикава Нэй входит в последнюю тройку «сам-пицу», что ставит его в один ряд с выдающимися мастерами прошлого. В шутку можно предположить, что отец Нэя, Нисикава Сюндзо (西川春洞, 1847—1915), сам будучи выдающимся каллиграфом своего времени и состоя в дружбе с «тремя кистями» эпохи Мэйдзи, не потеснил никого из них только потому, что, видимо, решил оставить место сыну, предвидя его судьбу и посчитав, что два представителя на одну семью в столь почётном списке — нескромно.

4. Бундзин и его жизненный путь⁴

Если попробовать составить библиографическую справку, наметить основные этапы жизни Нисикавы Нэя, то к тем сведениям, которые упоминаются в эссе Аоямы Санъю, необходимо добавить следующее.

Об увлечении каллиграфией с детства под влиянием Нисикавы-отца уже упоминалось. Далее, в 1925 году, в возрасте двадцати трёх лет, Нисикава Нэй заканчивает университет Кэйо, отделение китайской словесности, где впоследствии преподаёт на подготовительном отделении. В 1933 году с группой единомышленников (в число которых входил и Аояма Санъю) Нэй основывает каллиграфическое общество «Кэнсин» (謙慎). Далее, в течение трёх лет, начиная с 1938 года, командированный в Китай в качестве специального научного сотрудника при МИДе Японии, он проходит обучение в Пекине, где изучает китайскую литературу и эпиграфику. С 1943 года Нэй занимает должность профессора подготовительного отделения университета Кэйо, с 1946 становится лектором того же университета на факультете словесности. С 1947 по 1962 год, в качестве научного сотрудника Государственного музея Токио, ещё сильнее углубляется в изучение произведений китайской каллиграфии, в том числе хранящихся в музее. В 1948 году Нэй в рамках самой крупной ежегодной выставки японского искусства «Ниттэн» учреждает номинацию «каллиграфия» и входит в состав жюри по отбору участников в этой номинации. С 1950 года каллиграф становится ведущим общественным советником «Ниттэн». В 1955 году каллиграф получает премию «Ниттэн» за парную надпись в стиле *рэйсё* (см. рис. 1), а в 1958 становится членом совета этой премии. С 1959 года Нэй занимает должность профессора Токийского образовательного университета (ныне университет Цукуба). В 1960 году, защитив упомянутую в эссе Аоямы диссертацию на тему «Письмена династии Цзинь, обнаруженные в Западных Землях: исследование письма с исторической точки зрения», Нэй ста-



Рис. 1. Нисикава Нэй.
Работа, получившая приз
Ниттэн в 1955 г.

новится доктором словесности, после чего пишет такие исследования, как «Перемены в каллиграфии», «Феномен под названием каллиграфия», «Курс лекций по каллиграфии» и множество других, а также приступает к фундаментальным исследованиям, связанным как с историей, так и с теорией письма. Далее, с 1964 года Нэй читает лекции в университете Кокугакуин, с 1969 года становится членом нового состава комитета «Ниттэн» и постоянным председателем комитета этой премии. В 1972 году за выдающиеся заслуги Нэй награждён Орденом Священного Сокровища третьей степени. В 1977 году каллиграфу присвоено звание заслуженного деятеля культуры, Нэй получает пост советника Японской Академии Искусств, а в 1985 году награждается орденом за вклад в культуру — впервые за всю историю существования награды орден получил каллиграф.

Таким образом, на протяжении всей жизни Нисикава Нэй совмещал каллиграфическую практику с научным подходом — разысканиями в области истории и теории иероглифической письменности. В многочисленных альбомах и собраниях работ мастера содержится немалое количество цветных рисунков тушью в традиционной китайской манере, а также набросков вполне в европейской традиции, предварительных этюдов будущих каллиграфических работ⁵, о которых упоминает Аояма Санъю.

По китайским канонам, основными достоинствами благородного мужа являются три умения: живопись тушью, каллиграфия и сочинение стихов. Стихов, насколько известно, в творческом наследии Нисикавы Нэй не обнаружено. Однако если стихосложение заменить на-

писанием научных трудов, то Нисикаву Нэя с полным правом можно именовать эпитетом «бундзин» (кит. «вэньжэнь»), то есть *man of letters*, «человек письма» или «человек культуры». Аояма в своём эссе использует этот титул применительно к Чжао Чжи-цяню, наиболее высоко ценимому Нэем китайскому каллиграфу. В свою очередь, «бундзином» считали Нэя современные ему китайские ценители и знатоки каллиграфии, что для китайцев по отношению к японцам — редкость, для японца же заслужить такой почётный титул со стороны Великого Соседа — большая честь.

Поистине, каллиграф и учёный Нисикава Нэй был «человеком письма» во всех смыслах этого слова: последнее изданное на сегодняшний день полное собрание научных сочинений каллиграфа составляет десять томов, не говоря о многочисленных альбомах с каллиграфическими работами.



Рис. 2. Нисикава Нэй. «Мокудзэн тоситэ варан»

Помимо письма, преподавания и научной деятельности Нисикава Нэй занимался изданием ежемесячника, посвященного каллиграфии. Журнал назывался «Сёхин»: сокращение от «сёдо сакухин» («каллиграфические произведения»), но это слово само по себе можно более общо перевести как «Предметы каллиграфии», то есть и непосредственно «предметы каллиграфического искусства», и всё сопутствующее. Иероглифы заглавия для обложки каждого нового номера Нисикава традиционно писал собственноручно. В журнале публиковались научные статьи, исследования, в основном посвященные

китайским памятникам каллиграфии с переводами и комментариями к ним; в специальных номерах помещались копии выставочных работ каллиграфов-современников Нэя, участников и членов основных японских каллиграфических сообществ. Журнал был основан в 1949 году и просуществовал до 1981 года [2].

5. Наследование китайской традиции. Чжао Чжи-цзянь

Небезынтересно чуть подробнее остановиться на личности уже упоминавшегося китайского каллиграфа по имени Чжао Чжи-цзянь⁶ (趙之謙, 1829—1884), ставшего главным каллиграфическим ориентиром для Нэя, но для начала нужно сказать несколько общих слов о том, что такое наследование традиции в каллиграфии.

Как правило, каждый серьёзный японский каллиграф на протяжении своего творческого пути опирается на те или иные памятники китайской каллиграфии. Поначалу опора эта заключается в том, что начинающий (да и продолжающий) каллиграф в качестве тренировки, «набивания руки», занимается переписыванием классических текстов как можно ближе к стилистике оригинала. Это занятие называется «ринсё». В самом начале следуют «программные» каноны: например, уставной стиль (яп. «кайсё», кит. «кайшу») таких мастеров династии Тан, как Оуян Сюнь (557—641), Янь Чжэн-цин (709—785) и Люй Гун-цюань (778—865) (которые, кстати, образуют одну из «троек» китайских каллиграфов), полускорописные (яп. «гёсё», кит. «синшу») шедевры Ван Си-чжи (303—361), скоропись (яп. «сосё», кит. «цаошу») Чжан Сюя (658—747), Хуай-су (735?—800?) и так далее. Одним из главных «букварей» для каллиграфа является китайская «Пропись тысячи знаков» (яп. «Сэндзимон», кит. «Цянь цзы вэнь»), составленная придворным поэтом и каллиграфом Чжи-юном (ок. 557—617?). Этот текст на сегодняшний день существует в самых разных стилях и написаниях самых разных каллиграфов, однако считается, что стиль оригинала восходит к манере Ван-Сичжи [3].

Примерно такова «обязательная программа». Далее чаще всего современный японский мастер-каллиграф выбирает один-единственный основной стиль, относящийся к определённой эпохе (опять же, часто китайской, если речь не идёт о традиционно японской каллиграфии направления кана, то есть японская азбука), и создаёт свои работы, развивая этот стиль. Стиль этот, точнее сказать, уже авторский почерк, может восходить к самым разным исходным образцам: например, к знакам неизвестного авторства на бамбуковых планках (яп. *моккан* или *тиккан*) династии Хань, как в случае Нисикавы Нэя,

хотя это не единственный источник его авторской манеры. Общим местом, а так же неотъемлемым условием трансляции каллиграфической традиции является прямое наследование манере учителя — непосредственного наставника, или же полубившегося предшественника. С одной стороны, в результате такой преданности одному выбранному стилю возникает своего рода стилистическое однообразие, но зато в рамках того, чему отдано предпочтение, достигаются абсолютные высоты мастерства. Базовое, «приличное» владение основными стилями остаётся в качестве необходимого статус-кво, но современных каллиграфов, с одинаковым умением способных создавать свои произведения искусства в разных стилях, можно пересчитать по пальцам. Нисикава Нэй являл собой выдающийся пример каллиграфа как раз такого рода: при всей своей характерной, даже на взгляд профана всегда узнаваемой манере, авторском почерке, Нэй проявил свой талант во всех основных каллиграфических стилях. Поражает свобода и самостоятельность, широта и многогранность его работ. Поистине, самым благотворным образом сказалось влияние Чжао Чжи-цян, признанного гения китайской каллиграфии конца династии Цин, который, в свою очередь, творил в самых разных стилях, но при этом не терял уникальности и своеобразия. Обоим каллиграфам присуща своя характерная, отличительная, бросающаяся в глаза и остающаяся в памяти авторская манера. Если сравнить каллиграфию

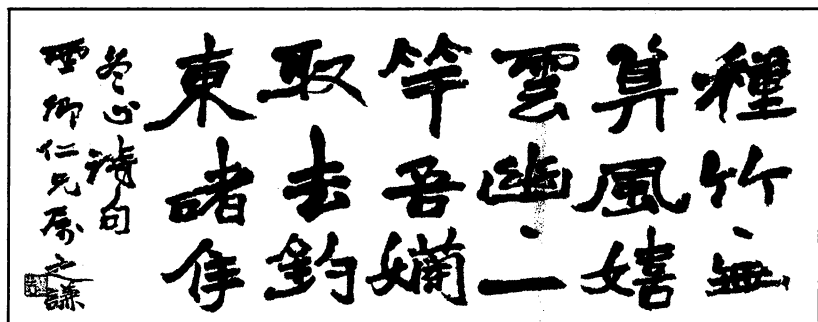


Рис. 3. Чжао Чжи-цян, каллиграфия
 (стихотворение Цзинь Дун-синя, династия Северная Вэй)

Чжао и Нисикавы, то различия очевидны, Нэй не стал чистым эпигоном китайского гения (хотя, повторю, в японской картине мира в подобном эпигонстве нет ничего предосудительного — наоборот, это

свидетельствует о величии учителя и преклонении ученика перед наставником, даже если их разделяют страны и эпохи), но своими корнями монолитная, несколько корявая и экспрессивная манера Нэя, несомненно, уходит в технику Чжи-цзяня. Сохранились примеры *ринсё*, где Нэй имитирует манеру китайского каллиграфа (см. рис. 3 и 4). Помимо практического наследования почерка и технических приёмов, Нисикава не раз упоминает о любимом каллиграфе в своих теоретических работах и эссе, см., например, [2].

Проводя в очередной раз параллель между отцом и сыном, Нисикава Нэй в своей приверженности Чжао Чжи-цзяню в каком-то смысле наследует отцу: Нисикава Сюндзо был поклонником китайского каллиграфа по имени Сюй Сань-гэн (徐三庚, 1826—1890), однако влияние китайского каллиграфа в случае Сюндзо не столь ощутимо, как на примере Нэя.

Хотя Нэй считается «классиком», многие работы, ставшие его визитными карточками, критики относят к модернизму. «Особыми приметами» таких работ являются игра с формой знака и фактурой черт; каноническое начертание иероглифа уступает зрительному образу, стоящему за ним, поэтому для работ подобного рода чаще всего выбираются наиболее изобразительные, напрямую восходящие к пиктограммам и идеограммам иероглифы (см. уже упоминавшуюся работу Нисикавы «Мокудзэн тоситэ варау»). К слову, Аояма Сангю также оставил немало работ, которые можно окрестить модернистскими и которые больше похожи на абстрактную живопись, чем на каллиграфию.

6. Заключение

В 2002 году в Токийском музее изобразительного искусства в Уэно состоялась специ-



Рис. 4.
Нисикава Нэй, *ринсё*
(каллиграфия Чжао
Чжи-цзяня,
стихотворение
Цзинь Дун-синя,
династия
Северная Вэй)

альная выставка, приуроченная к столетию со дня рождения Нисикавы Нэя. В качестве своеобразного эпиграфа устроители сопроводили экспозицию следующим текстом [4], который в данном случае хочется использовать в качестве эпилога и таким образом, опять же, чужими словами, завершить рассказ об одном из самых замечательных каллиграфов Японии двадцатого века, а слова этого эпиграфа хочется адресовать каждому, кто найдёт в себе силы и желание ознакомиться с творчеством выдающегося мастера.

Идеальная каллиграфия в понимании Нисикавы Нэя

В каллиграфии есть как Прелесть, так и Прилежание.

Многие говорят: «Каллиграфия — дело сложное». Возможно, одна из причин этой сложности заключается в «Прилежании», то есть, в прикладной, практической стороне каллиграфии. Для того, чтобы судить о каллиграфии, первым делом надо уметь её читать, но большинство людей не в состоянии разобрать даже полускорости, не говоря о скорописи или древних печатях, а уж языка китайской классики и подавно никто не знает. Для нас, воспитанных в культуре, основанной на иероглифическом письме, каллиграфия должна быть самым близким и понятным искусством, однако большинство людей совершенно отказываются воспринимать письмо по причине того, что попросту не способны сквозь него продраться. Не знаю, может быть, такое положение дел вызвано тем, что в образовательные программы больше не включают изучение и прописывание канонов и не учат критическому анализу письма, трудно сказать.

К слову, идеал каллиграфии в понимании Нисикавы Нэя заключался вовсе не в механическом набивании руки посредством школьных прописей и не в принадлежности какому-то определённом направлению; идеальной ему представлялась та каллиграфия, которая занимает центральное место среди трёх благородных занятий — «поэзия-каллиграфия-живопись» — к овладению которыми стремились китайские люди культуры. Речь идёт о той каллиграфии, в основе которой лежит образ жизни, неразрывно связанный с философией, литературой и, в конечном счёте, верой.

Так с какой же стороны лучше всего подойти к каллиграфии Нисикавы Нэя? Попробовать уследить за порядком черт, с которыми выписаны его знаки, или же приобщиться к его эстетическим критериям, попытавшись проникнуться опытом мастера? Поистине

многое заслуживает пристального внимания: баланс между свободным и заполненным тушью пространством на бумаге; пульс, возникающий благодаря растёкам, пятнам туши и, наоборот, сухим прогалам; наконец, просто красивый почерк.

Конечно, для того, чтобы полностью оценить каллиграфию человека культуры, в которой и в котором Нисикава Нэй видел свой идеал, необходимо обладать теми же знаниями, способностями и пониманием красоты, которыми был наделён мастер. Это, безусловно, так, но прелесть, которую являет собой его каллиграфия, можно попытаться прочувствовать, основываясь на своём личном опыте. Взглянуть своими глазами, вынести свою оценку, подойти со спокойным сердцем.

Список литературы

1. Аояма Санъю. Нисикава-сэнсэй // Сёдо Кэнкю. Токио, 1989.
2. Нисикава Нэй. Иэн дзассан (Собрание разных текстов из прекрасного сада). Токио: Нигэнся, 1989.
3. Белозёрова В. Г. Искусство китайской каллиграфии. М.: РГГУ, 2007.
4. Сё-но кёдзин Нисикава Ясуси. Сэйтан хякунэн кинэн токубэцутэн. Classicism in modernity: The Calligraphy of Nishikawa Yasushi. (Специальная выставка, приуроченная к столетию со дня рождения каллиграфа. Аннотация к выставке). Токио, 2002. Режим доступа — <http://event.yomiuri.co.jp/2002/S0142/index.htm>, — свободный.

Примечания

¹ Другое чтение его имени — Нэй, об этом ниже.

² Здесь и далее переводы мои. — А. Б.

³ Часто цитируемая и используемая в каллиграфической практике фраза из «Суждений и бесед» Конфуция. В оригинале: 仁者寿.

⁴ Более подробно основные факты биографии Нисикавы Нэя изложены в [2].

⁵ Вообще, ни для китайской, ни для японской каллиграфической традиции не характерна практика, предполагающая наличие предварительных набросков. Копий, вариантов, попыток написания одного и того же текста может быть множество, но каждый раз произведение пишется «с чистого листа». В силу того, что поздние работы Нэя тяготели к абстракции, это уже не было каллиграфией в обычном, традиционном смысле, следовательно, и сам процесс создания произведения приобретал новые черты. Предварительные наброски, в первую очередь, были необходимы автору для выбора наиболее удачного композиционного решения. Не исключено, что такой новаторский, аналитический и в чём-то даже деконструкторский подход (по наброскам видно, что исходное элементное строение иероглифа может быть разрушено

или сильно изменено в угоду изобразительным эффектам целого произведения, см., например, его программную работу «Мокудзэн тоситэ варау» («Молча улыбаюсь»), рис. 2) был продиктован влиянием западных художников-абстракционистов (в первую очередь Пикассо и Миро).

⁶ Подробнее об этом каллиграфе см.: Белозёрова В. Г. Искусство китайской каллиграфии. М.: РГГУ, 2007. С. 343—346.

Феномен «телефонного романа» (кэйтай-сёсэцу) в социокультурном аспекте

Д. А. Махнёва

(МКЦ «Сибирь-Хоккайдо», Новосибирск)

В последние годы в Японии в средствах массовой информации появляется всё больше и больше заявлений о господстве *кэйтай-культуры*, то есть образа жизни, неразрывно связанного с сотовым телефоном. Можно сказать, что индустрия сотовых телефонов, развиваясь, меняет Японию. Так, сравнительно недавно появился новый литературный жанр *кэйтай-сё:сэцу* (携帯小説), — жанр действительно новаторский (начало бума *кэйтай-сё:сэцу* относят к 2000 г.) [1], поэтому в отечественной японистике ещё не закрепились однозначного перевода этого понятия. Возможные варианты перевода — «мобильные романы», «романы, написанные на сотовых телефонах», «телефонные романы» [2]. Во избежание путаницы здесь и далее мы будем использовать японское название этого феномена, а именно *кэйтай-сё:сэцу*.

Возникновение такого жанра в литературе, на наш взгляд, связано не только с нововведениями в области высоких технологий, но и с изменениями в характере культуры. Новейшие японские литературные тенденции, и *кэйтай-сё:сэцу* в частности, нужно рассматривать с привлечением критической литературы на японском языке, обзора прессы на английском и японском языках, а также с опорой на методологическую базу и теоретические достижения в различных областях гуманитарной науки. Так, в данной работе мы применяем на современном японском материале концепцию американского антрополога и этнолога Маргарет Мид. В интерпретации М. Мид тот или иной тип культуры связан с характером трансляции опыта между поколениями. В истории культуры Мид различает три вида культур: постфигуративные, в которых дети учатся у своих предков, кофигуративные, в которых и дети и взрослые учатся у своих сверстников, и префигуративные, в которых взрослые учатся также у своих детей. Её концепция подчеркивает зависимость характера межпоколенных отношений от темпов научно-технического развития, позволяет вклю-

чать в механизмы передачи информации не только информационный поток от родителей к детям, но и молодежную интерпретацию современной ситуации, влияющую на старшее поколение.

Названная концепция представляется эффективной при анализе динамики процессов трансформации структуры японского общества и положения японской молодежи в обществе современного типа.

Актуальность данной работы заключается в возможности использования отдельных ее положений и результатов в рамках литературоведческих, педагогических и этнологических курсов. Перевод, анализ и интерпретация *кэйтай-сё:сэцу* эпохи Хэйсэй знакомят нас с современными японскими реалиями и новейшими литературными явлениями. Кроме того, введение в научный оборот новых источников и исследований на японском языке способствует расширению круга доступной литературы. Не только в русской публицистике, но и в отечественном востоковедении, за исключением одной переводной с английского статьи, жанр *кэйтай-сё:сэцу* остается совершенно неизученным.

Итак, давайте обратимся к определению жанра *кэйтай-сё:сэцу*. Согласно статье в «Ёмиури-симбун», «к. с.¹ — это повесть или роман, записанный горизонтальными рядами и выложенный на специальных сайтах для мобильных телефонов» [4, с. 16]. Наиболее популярные произведения, в силу востребованности читателями, издаются в бумажном виде [4]. Ряд японских исследователей считают, что напечатанные к. с. уже перестают быть таковыми и что их нужно читать только на сотовом телефоне соответственно названию самого жанра [см. 5, 6]. Другие, например профессор университета Васэда Исихара Тиаки, критикуют такую позицию, называя её «экранным фундаментализмом» (при таком подходе жанр к. с. «запирается» в сотовом телефоне) [7, с. 21—24]. Далее, довольно спорным представляется вопрос, считать ли к. с. литературой в силу ряда особенностей, о которых будет сказано ниже. Однако, исходя из названия — *кэйтай-сё:сэцу* — в котором содержится слово «сё:сэцу» (яп. роман, повесть), можно утверждать, что они приняты обществом как «литература». Исихара Тиаки считает, что считать к. с. «не литературой» дело вкуса или предубеждения, но игнорировать этот жанр невозможно, и как «литература» они уже признаны издательствами и массмедиа [7, с. 18—19].

Кэйтай-сё:сэцу как жанр зародился в 2000 г. после создания сайта Махо:-но i-рандо (яп. Магический остров), на котором

¹ В дальнейшем вместо *кэйтай-сё:сэцу* для удобства мы будем использовать сокращение к. с.

пользователи сотовых телефонов могли бесплатно выкладывать свои произведения и свободно комментировать чужие. Количество опубликованных на сайте к. с. рекордно возросло до миллиона в 2006—2007 гг. [8]

Именно в эти два года опубликованные в бумажном виде к. с. монополизировали первые 3 места в рейтинге бестселлеров [7, 8]. Так, например, «Небо любви» (Мика) было продано в 2,6 миллионов копий, а «Красная нить» (Мэй) почти в 2 миллиона (данные журнала «Нью-Йоркер» [9] на декабрь 2008 г.). Первым к. с. с огромным тиражом стал роман «Deep Love» (Yoshi), поступивший в продажу в печатном виде в 2002 г.: на сегодняшний день продано свыше 2,5 миллионов экземпляров [см. 1], второй взлет продаж относят к октябрю 2005 г., когда появился в печати роман «Подарок ангела» (Chaco) [5, с. 58].

Таким образом, к. с. изначально развивался как онлайн-феномен: многие миллионы читателей получали бесплатный доступ к произведениям, написанным на сотовом телефоне. Только когда самые популярные из них вышли в печать, общество узнало о нераспознанной, но реально существовавшей молодежной субкультуре [11].

Секрет их популярности в том, что к. с. отличаются от другой прозы, бросаются в глаза, тем самым обеспечивая себе высокие продажи [7, с. 33]. Формальные особенности жанра обусловлены спецификой мобильных телефонов, а именно: горизонтальное написание, обилие диалогов, которые легко «помещаются» в экран телефона, большое количество абзацев, эллиптические синтаксические конструкции, отсутствие красочных описаний и определений, преобладание азбуки *хирагана* и т. д. К. с. часто критикуют за ошибки в написании иероглифов, неискусные выражения и общую скудость средств выразительности [7, с. 28], но не стоит забывать о том, что авторы к. с. — молодые девушки, которые в силу объективных трудностей японского языка, например, необходимости постоянного пополнения иероглифической базы, не в состоянии создать произведение «изысканной словесности». С другой стороны, использование сотового телефона дает возможность выбирать иероглифическое написание, пусть даже сам автор не может написать его от руки [10]. Отметим, что подобная проблема характерна не только для молодежи, но и для людей более старшего поколения, японское общество обеспокоено потерей навыка написания, всё чаще можно услышать от японцев: «Я умею не писать, но выбирать».

Что касается композиционной специфики к. с., то интересными представляются особенности, выделенные японским исследователем Ёнэмицу Кадзунари [12]:

1. Указание на то, что к. с. основан на реальных событиях (Д. М.: позволяет сострадать и плакать, главное — ощущение реальности).
2. Событийное ядро — любовная история молодой девушки (Д. М.: основная масса читателей — девушки от 10 до 30 лет, к тому же необходимо учесть феномен деполитизации современной литературы).
3. Постоянные трагедии в жизни главной героини и её окружения: издевательства в школе, предательства, изнасилование, неизлечимые болезни, наркотики, смерть любимого человека, покушения и т. д. В конце концов героиня непременно должна найти «истинную любовь» (Д. М.: поскольку несчастья главных героев намеренно утрированы, читательницы «успокаиваются», что они правильно живут. Кроме того, как пишет Наканиси Синтаро: [13], героини не ждут помощи от общества, поскольку наступила «эпоха одиночек». Мы можем говорить о смещении социально-психологических установок японцев в сторону индивидуализма).
4. Быстрый темп развития событий: несчастья преследуют главных героев одно за другим (Д. М.: уместно будет сказать, что быстрый темп вообще характерен для современной прозы, он продиктован темпом жизни в больших городах, русские критики давно отмечают, что неспешное время романов второй половины XIX века безвозвратно ушло).
5. Короткие предложения, обилие абзацев (Д. М.: как уже было упомянуто, они облегчают чтение на мобильном телефоне).
6. К. с. — «общественно неправильны» (Д. М.: имеются в виду опечатки, небрежные описания; возможно, здесь кроется и некий нигилизм молодых писательниц).

Для иллюстрации этих особенностей рассмотрим основную сюжетную линию первого популярного романа в жанре к. с. «Deer love», написанного автором под псевдонимом Yoshi. Место действия — Сибуя, центр Токио и центр так называемой эндзё-ко:сай, формы проституции, при которой школьницы продают своё тело мужчинам средних лет в обмен на деньги или брендовые товары. Главная героиня Ёси — это 17-летняя школьница, которая посредством эндзё-ко:сай зарабатывает деньги на операцию по пересадке сердца для своего бойфренда, но, как замечает корреспондент журнала «Нью-Йоркер», «в лучших традициях О'Генри» [11] деньги никогда не доходят до адресата, девушка заражается СПИДом от одного из клиентов и умирает. Сам Ёси говорит, что идея такой концовки

была подсказана реальной, но анонимной читательницей с похожей судьбой. В этом романе можно найти не только отголоски мотивов О'Генри, но и идею Ф. М. Достоевского: «через страдания к очищению», которая проявляется в том, что героини к. с. мужественно принимают боль. Лейтмотивом в «Deer Love» выступает антитеза «чистый» (молодая девушка или молодой парень) — «грязный» (взрослый мужчина или женщина), тем самым эту книгу хотят читать девушки, которые находятся в стадии отрицания взрослых и считают, что взрослые «грязные» [7, с. 51]. Таким образом, играя на определенных биолого-психологических закономерностях, к. с. имеют хорошо выверенную стратегию в качестве продукта литературного рынка [7, там же]. По мнению профессора Исихара, от к. с. не следует ждать каких-либо новшеств в литературе, статуса «нового романа», «романа будущего», этого не обещают и авторы, этого и не требуют читатели этого жанра [7, с. 125]. Хотя в этом жанре есть и свои авторские находки: например, названия глав в романе «Небо любви» [7, с. 79] подобраны с тонким художественным вкусом, интересна переключка иероглифов имен главных героев и т. п.

На наш взгляд, главный секрет популярности таких произведений кроется в ориентированности на своего покупателя, на его идеалы и психологические потребности. Авторы к. с. это преимущественно девушки до 30 лет, которые избрали основополагающим противопоставлением в своих произведениях «мир взрослых» — «мир молодых людей» [7, с. 42—44]. Герои старше 30 практически автоматически являются отрицательными. Так, в романе «Обещание любви» (YUI) любимый человек главной героини по имени Ю:то остался сиротой, но о нем периодически заботится родная тётя. Несмотря на это, она никогда не появляется в ходе повествования, и сам Ю:то отзывается о ней крайне грубо [14]. Стоит также заметить, что в к. с., как в современной американской «культуре глянца», нет стариков и младенцев. Молодежь обособляется, выставя возрастные критерии, создавая даже свою квазиписьменность. К примеру, в молодежной среде популярны *гяру-модзи* (яп. *гяру* girl + *модзи* знаки, письмо) — знаки *хирогана* и *катакана*, переделанные с целью создать свой язык, непонятный взрослым: налицо эмоциональное отчуждение между поколениями.

Не секрет, что практически во всем мире в XX веке функция выработки стиля поведения перешла к средствам массовой информации. В современной Японии СМИ также поддерживают культ молодости: бесчисленное количество *тарэнто* (タレント) — актеров, певцов и шоуменов, мелькающих на телеэкране, пропагандируют

молодость и красоту, они востребованы преимущественно именно в силу этих двух качеств.

Не будет преувеличением сказать, что эти социокультурные процессы происходят с одобрения взрослых. Например, в литературном мире в период с 2001 по 2005 г. различные премии получили 10 подростков и довольно молодых людей (от 13 до 24 лет), среди них самый юный лауреат престижной премии Акутагава 15-летняя Минами Нацу. Награждение столь молодых авторов премиями также свидетельствует о зарождении особого типа общества, в котором молодежь предстает как обособленная «элита», определяющая общественно значимые ценности и формирующая стандарты поведения.

Молодежь — это особая социальная группа, приходящая на смену старшему поколению и включенная в процесс воспроизводства социальной структуры. Молодежь имеет биологические, социально-экономические, психологические и ценностные особенности, устойчиво демонстрируемые в социальном поведении. Основной чертой данной группы является молодость как специфическое состояние части членов общества, характерными признаками которого выступают высокая социальная активность, мобильность, неустойчивость и отсутствие развитой системы ценностей, преобладание чувственно-эмоциональных форм отражения общественных отношений и т. д. [15, с. 6]. Специфическое положение молодежи детерминировано социально-экономическим состоянием общества. Специфика заключается прежде всего в том, что молодежь в социальном и возрастном отношении находится в переходном состоянии.

В современном обществе границы молодежного возраста подвижны. Они зависят от степени модернизированности общества, уровня благосостояния и культуры людей. Воздействие этих факторов на японское общество реально проявляется в продолжительности жизни основной части населения и в расширении границ молодежного возраста (в стареющем японском обществе молодых мало, а значит, «молодость» элитарна). Для определенной части молодежи, вступающей в рыночные отношения, ориентация на высокий социальный статус приобретает форму стремления к уровню потребления, не связанного с дополнительными трудовыми усилиями. В настоящее время в Японии формируется новая система профессиональных приоритетов. Такие занятия, как графический дизайн, языковые переводы, программирование, финансы, не требуют большого напряжения сил и затрат времени (достаточно иметь компьютер), что обеспечивает популярность среди молодежи этих видов заработка (цит. по [17, с. 7]). Временная работа позволяет избавиться от финан-

совой зависимости от родителей и разрушает традиционный стереотип необходимости принадлежать к какому-либо коллективу.

Развитие интернет-технологий сделало доступным для молодежи огромное количество информации, упростило механизмы ее движения и коммуникации. Из-за передовой развитости технологий мобильной связи нынешнее молодое поколение японцев в англоязычной и японской прессе даже называют «поколением большого пальца» (*oya yubi sedai*). Если кто-то печатает указательным пальцем на мобильном телефоне, он вызывает насмешки, поскольку сразу бросается в глаза, что человек привык преимущественно работать за компьютером и является представителем более старшего поколения [16].

Скептики утверждают, что бум *к. с.* был подогрет ростом, связанным вовсе не с молодежной культурой или романами, а с решением сотовых компаний предоставлять неограниченную передачу пакетов данных, как, например, пересылка текстовых сообщений в качестве части единой месячной ставки. Наиболее крупный провайдер, Docomo, начал предоставлять эту услугу в середине 2004 г. (услуга «BOOK»). Кроме того, японские исследователи отмечают, что электронное чтение как таковое, несмотря на развитость технологий, не востребовано, кроме *кэйтай-сёсэцу* и электронных словарей, и причиной этому опять же специфика жанра «мобильного романа»: его не нужно перечитывать, т. е. возвращаться к уже прочитанному тексту с целью уточнения или переосмысления [18].

На самом деле, можно сказать, что экономичность пересылки сообщений по мобильному телефону совпала с созреванием нового поколения людей, с детства привыкших к сотовым. Даже молодым японцам старше 25 лет уже сложно различить все нюансы специфического мобильного общения [8]. Согласно официальной статистике 2007 г., 82 % японцев, использующих мобильные телефоны, находятся в возрастной группе от 10 до 21. Молодое поколение с помощью мобильных телефонов может покупать, играть, смотреть телевизор, слушать радио, заходить на сайты, созданные специально под сотовые телефоны и т. д. [11].

Новое «поколение большого пальца» создает свою культуру и личное пространство с помощью мобильных телефонов [8]. В совокупности с возможностью подрабатывать сравнительно недорогие расходы на мобильный телефон дают молодым людям свободу.

Таким образом, в связи со стремительным развитием технологий у молодых людей возникла общность опыта, которого никогда не было и не будет у старших. Согласно концепции Маргарет Мид, социокультурные явления такого рода позволяют предположить, что

перед нами новая культурная форма — префигурация [см. 3]. Префигуративная культура ориентирована главным образом на будущее: более взрослое поколение прислушивается к молодежи, «разрыв между поколениями совершенно нов, он глобален и всеобщ» [3, с. 361]. Такие культуры возникли с середины XX в. Они объединены электронной коммуникативной сетью. Темп обновления знаний в них настолько высок, что молодежь оказывается более сведущей, чем старики. Однако стоит оговориться, что, как бы ни усиливалась тенденция к обратному направлению потока информации, взаимоотношения младших и старших и распределение между ними социальных функций не могут быть симметричными. Тем более это характерно для стран Востока, коей является Япония с известным тяготением к патриархальному обществу с сильной культурной традицией.

Исходя из вышеизложенного, можно предположить, что Япония находится в стадии перехода к префигуративному обществу с явным доминированием молодого поколения, распространяющим своё влияние и на литературный мир, который долгое время оставался довольно консервативным.

Феномен нового литературного жанра к. с. обусловлен и возросшими техническими возможностями молодых людей, и складыванием новых социально-психологических установок. Отдельного рассмотрения требуют псевдонимы авторов к. с., проблема анонимного авторства, необходимым шагом к дальнейшей разработке данной темы представляется более углубленный текстологический анализ *кэйтай-сё:сэцу*, сбор дополнительных данных для подтверждения гипотезы исследования.

Отрывок из «Teddy bear» (Бэа-химэ).

Глава 13. «Рядом...» [19, с 224—227]

В этот же день вечером, как будто он ждал Харуна, его состояние резко ухудшилось.

Услышав эту новость, все — Харуна, мама, Сатоси, Мидзухо, Дзин-сан и Вада-сан — собрались в палате больного, окружив его постель.

«...Сэйя? Больно ноги? Скоро всё пройдет... Обещай мне, что и в следующей жизни ты родишься моим ребенком... До последнего с тобой было всегда хлопотно... но... спасибо тебе за то, что ты был со мной!» — плакала мама, глядя его изувеченные ноги.

«Эй! Ты не спи! Что будет с Харуна-тян! Ты же сказал, что никогда больше не оставишь её одну! Ты и вправду дурак! Обязательно воз-

вращайся в этот мир! Пока тебя нет, я буду приглядывать за Харуна-тян, не беспокойся! Мы ещё поедem вместе на байке, да? Ты — мой друг навсегда, слышишь?»

Сатоси-кун тоже стоял с покрасневшими от слез глазами.

«Сэйя-кун... мы тоже не оставим Харуна одну... и ты, Сэйя-кун, будь с нею рядом!» — сказали Мидзухо и Дзин-сан.

«Сэйя-кун... возвращайся! Ты был мне как сын... Я рад, что знал тебя», — сказал Вада-сан, вытирая слезы платком и крепко сжимая руку Сэйя.

Харуна жадно следила, как ослабевает биение его сердца, и стиснула руку умирающего.

«...Я буду ждать тебя.
Всегда буду ждать тебя...
Прощай, Сэйя!
Я всегда буду любить тебя!»

И в тот же миг...

Пиинииинииинииинииинииинииинииинииинии...

Доктор убедился в отсутствии реакции зрачков и посмотрел на часы.

«16 часов 29 минут. Время смерти».

На глазах собравшихся Сэйя выпустил дух тихо, как будто просто заснул.

Он боролся до последнего.

Рядом с рыдающей матерью Сэйя стояла словно окаменевшая Харуна, не в силах даже плакать.

Она же собиралась мужественно принять эту боль...

Харуна бросилась вон из палаты.

Сэйя действительно умер...

Харуна выбежала из палаты и направилась в больничный туалет, достала из косметички бритву и уже собиралась резать запястья... «Харуна!!!» — за ней прибежала Мидзухо... Она выбила бритву из рук Харуна и прижала девушку к себе.

«Я хочу быть с Сэйя!!!» — прокричала Харуна, изо всех сил вырываясь из объятий Мидзухо.

«Харуна!! Ты жива! Ты должна жить за двоих — и за Сэйя тоже!! Если ты вскрыешь вены и умрешь, то и я тогда умру с тобой!!»

Мидзухо...

Ты всегда-всегда помогаешь мне.

Несмотря на то, что, даже когда тебе плохо, я не была рядом, чтобы помочь тебе...

Ты такая добрая...

Если бы я не встретила Мидзухо, я бы никогда не была той, кто я есть сейчас...

Спасибо тебе, Мидзухо...

Список литературы

1. Хонда Тоору. Надзэ кэйтай-сё:сэцу урэру ка [本田透. なぜケータイ小説は売れるのか; Почему же кэйтай-сё:сэцу продаются?]. Токио, 2008.
2. Японки и мобильные романы // Новости из Японии. URL: <http://news.leit.ru/archives/2722> (дата обращения 26.02.2010)
3. Мид М. Культура и мир детства: Избранные произведения. М., 1988.
4. Кобаяси Ю:Ки. Коидзора. Райгэцу кара рэндора [小林佑基. 恋空 来月から連ドラ; Небо любви. Со следующего месяца — экранизация] // Официальный сайт газеты «Ёмиури» (15. 07. 2008). URL: <http://www.yomiuri.co.jp/entertainment/tv/20080715et01.htm> (дата обращения 17.03.2009)
5. Танака Кумико. Кэйтай-сё:сэцу но хё:гэн ва мадзусий ка [田中久美子. ケータイ小説の表現は貧しいか; Скучные средства выразительности кэйтай-сё:сэцу] // Японская литература (спецвыпуск). Токио, 2008.
6. Ёсида Сатоби. Кэйтай-сё:сэцу га укэру рию: [吉田悟美一. ケータイ小説がウケる理由; Почему кэйтай-сё:сэцу на плаву?] // Японская литература (спецвыпуск). Токио, 2008.
7. Исихара Тиакки. Кэйтай-сё:сэцу ва бунгаку ка [石原千秋. ケータイ小説は文学か; Можно ли считать кэйтай-сё:сэцу литературой?] Токио, 2008.
8. Thumbs Race as Japan's Best Sellers Go Cellular // The New York Times (20.01.2008) URL: http://www.nytimes.com/2008/01/20/world/asia/20japan.html?_r=1&scp=1&sq=10. (дата обращения 26.02.2010)
9. Официальный сайт газеты «Асахи» (22. 03. 2008). URL: <http://www.asahi.com> (дата обращения 27.01.2010)
10. Is Technology Dumbing Down Japanese? // The New York Times (05.11.2009) URL: http://www.nytimes.com/2009/11/08/books/review/EParker-t.html?_r=1 (дата обращения 26.02.2010)
11. Young women develop a genre for the cellular age // The New Yorker (12.2008) URL: http://www.newyorker.com/reporting/2008/12/22/081222fa_fact_goodyear#ixzz0gl7Tj5UG (дата обращения 26.02.2010)
12. Ёнэмицу Кадзунари. Кэйтай-сё:сэцу но атарасиса то фурукуса [米光一成. ケータイ小説の新しさと古くささ; Новаторство и традиция в кэйтай-сё:сэцу] // Японская литература (спецвыпуск). Токио, 2008.

13. Наканиси Синтаро. Дзико сэкинин дзидай но «итидзу» о уцусу кэйтай-сё:сэцу [中西新太郎. 自己責任時代の<一途>を映すケータイ小説: Кэйтай-сё:сэцу, отражающие путь эпохи самоответственности] // Мир. Токио, 2007.
14. YUI. Рэнъай якусоку [恋愛約束; Обещание любви]. Токио, 2007.
15. Арефьева Н. Т. Философский анализ управления развитием молодежи в современном Российском обществе. Иваново, 2000.
16. Youth Let Their Thumbs Do the Talking in Japan // The New York Times (30.04.2002) URL: <http://www.nytimes.com/2002/04/30/world/youth-let-their-thumbs-do-the-talking-in-japan.html?pagewanted=all> (дата обращения 26.02.2010)
17. Ткаченко Т. В. Поколение X. Динамика этносоциальных установок молодежи Южной Кореи в контексте модернизации: от традиции к современности. Новосибирск, 2006.
18. Тикусэ Сигэки. Докусё таммацу ва надзэ фуку: синай но ка [築瀬重喜. 読書端末はなぜ普及しないのか; Почему электронное чтение не востребовано?] // CiNii — NII Scholarly and Academic Information Navigator (14.08.2008) URL: <http://ci.nii.ac.jp/naid/110006955304> (дата обращения 26.02.2010)
19. Бэа-химэ. Teddy bear [ベア姫; Teddy bear]. Токио, 2008.

Японская концепция «альтернативного» тела в Высокой моде

*М. А. Нестерова (СПбГУ),
К. А. Спицына*

Революция в мировой моде 1970—80-х гг., произведенная японскими дизайнерами, изменила привычную для западного мировоззрения концепцию человеческого тела в одежде.

В процессе развития общества европейская культура придала высокую эстетическую ценность человеческому телу. В этой культуре желание человека выявить и подчеркнуть красоту фигуры в костюме было очевидно и естественно. Попытки изменить формы тела костюмом были обусловлены непринятием человеком своего физического облика, его стремлением к абстрагированию от собственного тела, желанием достижения идеала телесной красоты, т. е. по сути, «создания» своего тела, «таким как оно должно быть»¹. «Красивое» в моде всегда означало «искусственное».

На протяжении многих веков европейский модный костюм создавал условно «прекрасное» тело в строгом соответствии с господствовавшим социально-культурным идеалом красоты. Эта традиция ведет свой отсчет с 2500—1250 гг. до н. э., начиная с одежды крито-микенской культуры, которая деформировала женскую фигуру в соответствии с принятыми в те времена эталонами: пышная грудь, тонкая талия, округлые бедра. Так культ Великой Богини-матери, существовавший в крито-микенской культуре, повлиял на установление «нормативного» образа и требовал значительных «исправлений» человеческой фигуры костюмом.

Впоследствии каждая эпоха создавала свой эстетический идеал человека, свои нормы красоты, которые находили выражение в форме и образе костюма, его пропорциях и декоративном решении. Можно сказать, что костюм есть «та форма, которую дух придает телу во вкусе времени... идеал красоты, осуществленный с помощью одежды»².

На протяжении долгой истории развития европейского костюма эксплуатация различных зон человеческого тела в костюме привела к тому, что к настоящему моменту «нет ни одной части тела, не обыг-

ранной модой, доведенной до гротеска, каждая была доведена до абсурда, увеличивалась, уменьшалась, искажалась, обнажалась»³. Костюм использовал определенные устойчивые приемы деформации фигуры: наращивание или уменьшение объемов тела с помощью различных средств (корсеты, кринолины, накладки, бодисы, турнюры и пр.). При этом каждый раз достигался различный «модный» идеал красоты и создавался тот или иной образа человека. Мода предлагала непрерывную смену представлений об идеальном теле, создав многочисленные варианты образного выражения человеческого тела. Таким образом, на протяжении веков представления о прекрасном теле опирались не столько на идею естественности, сколько на социальный заказ, и костюм был единственным средством идеализации человеческой фигуры до 1970-х гг.

В 1970-е гг. в западной культуре начинается очередной этап переосмысления человеческого тела, «переоткрытие» понятий тела и телесности, меняется отношение к ним и формируются новые определяющие их понятия. Изменение стиля жизни, вкуса, рост интереса к здоровью и спорту, равно как и достижения эстетической хирургии, привели утрате костюмом монопольной функции создания модного тела, соответствующего социально-культурному стандарту своего времени. Массовое увлечение фитнесом, аэробикой, бодибилдингом, изобретение в 1970-е гг. липоксации, имплантантов, инъекций красоты и т. д. сделали идеал красоты доступным без помощи костюма. Если на протяжении всей истории западной моды женщина изменяла свое тело за счет, например, корсета и кринолина, которые создавали «необходимую» и «правильную» фигуру для ношения модного платья, то с 1970-х гг. идеалом стала не идея тела в костюме, а само тело, которому с этого периода стремятся придать совершенную форму.

Эксперименты над телом в рамках различных телесных практик привели к тому, что культура последней трети XX века демонстрирует нам «паникующее», «агонизирующее» тело, а точнее, то, что из него вылепило общество. Следствием этих процессов стало отстранение от тела и его частей как зрительной метафоры и символов, что создало новое отношение к нему как к некому формальному объекту для совершения манипуляций. Тело все больше подлежит «чтению, пониманию, интерпретации, виртуальному представлению, генетической расшифровке — и все меньше таким «старинным» способам его восприятия, как осязание и чувственное наслаждение»⁴.

Переосмысление телесности и роли человеческого тела в одежде открыли перспективы для новых направлений моды и костюма, создали ситуацию, удобную для выхода на западный модный подиум

японского авангардного дизайна, который представил концептуально новый, по сравнению с западным мышлением, подход к пониманию сути костюма.

Такие японские дизайнеры, как Иссэй Миякэ, Ёдзи Ямамото, Рэй Кавакубо, названные впоследствии «Великой тройкой», предложили в 1980-е гг. инновационный образ «альтернативного» тела, основанный на эпатаже, вызове эстетическому восприятию человека, введении элементов авангардной деконструкции в костюм. Иссэй Миякэ, Ёдзи Ямамото, Рэй Кавакубо стали основателями японского авангарда, который сыграл и играет ведущую роль в мире моды. Они всегда были увлечены игрой «превращения немодного в модное», пересмотром существующих норм и правил, регулирующих одежду и моду. Японские дизайнеры-авангардисты выступили против классических устоев, противопоставили высоким эстетическим ценностям европейской моды популярную культуру и повседневность жизни. Они выразили себя в формах, цвете и текстуре таким образом, что всё ими сказанное затронуло многих, независимо от культурной среды и географического расположения.

Модели, предложенные японским авангардом, были оценены с позиций западных эстетических стандартов как «безобразное», поскольку они противоречили эстетическим установкам западной нормативной культурной системы. Их коллекции вызвали шок в мире моды. Многие восприняли модели японских дизайнеров как карикатуру на европейскую одежду, другие не скрывали свое восхищение ей как произведением искусства, в котором выражена новая философия костюма.

Для японских дизайнеров тело не является темой, связанной с чувствительностью и сексуальностью. Модели японских дизайнеров обращаются к теме античувственного тела, преобразующегося и развивающегося, отвергающего четкие границы и формы. Японские дизайнеры-авангардисты не обыгрывают в одежде сексуальность «по-новому», они предлагают удобство и практичность. «Великая тройка» ввела в моду мешковидный силуэт, асимметрию, монохромную гамму. То, что было в начале резко воспринято как гротеск, «антимода», со временем получило широкое признание, стало центром смелых дизайнерских поисков. Этот авангардный стиль получил название «деструктивизм».

Через отрицание мифа о вечно молодой красавице японские дизайнеры расширяют временные горизонты риторики о теле женщины. В их моделях художественный замысел осуществляется не посредством подбора, приспособливания одежды и ее элементов, а подчеркиванием «бесформенности», закутывания, бинтования, пеленания,

создания объемов и форм из кусков, фрагментов, отрезков и т. д. Получается так, что некая объемная субстанция скрывает, прячет, хоронит тело, не позволяет его видеть и заменяет императив взгляда предчувствием, ощущением, воображением, заставляет фантазировать, сосредоточиться на собственных домыслах и поиске глубокого содержания.

Идеология «альтернативного» тела, предложенного «Великой тройкой», построена на отказе от принципа «гармонического человека», концепции равенства совершенного и несовершенного человеческого тела. А его образ базируется на эстетике медицинской патологии (горбы, неестественная пластика, увечья, отсутствие частей тела и т. д.). Основываясь на эстетике «безобразного», или «иного», противоречащей традиционной антропологической установке европейской культуры, дизайнеры И. Миякэ, Р. Кавакубо, Ё. Ямамото сумели привнести в западную моду «новый тип креативности», создав «то, что Европа до них не имела», т. е. «альтернативный» образ тела. Они изменили традиционное для европейской культуры понимание костюма как реализации через крой идеи эстетически совершенной человеческой фигуры. Дизайнеры «сделали вызов» существовавшим в западной культуре представлениям о «размерах и образности человеческого тела».

Создание концепции «альтернативного» тела именно японскими дизайнерами было обусловлено тем, что отношение к человеческому телу в японской традиции существенно отличается от европейского. В изобразительном искусстве и культуре Японии человеческое тело не было объектом изучения, любования и преклонения. Скорее, напротив, оно воспринималось как данность, ценность, дарованная предками и богами с высокими моральными целями, что исключало любые возможные манипуляции с ним. Человеческое тело в японской культуре значимо не своей пластикой, эротической привлекательностью, а представляет интерес как некая «биологическая вертикаль». Такой подход объясняет логику национального костюма — «кимоно», предусматривающего сокрытие фигуры, но подразумевающего демонстрацию характерных для японской культуры эrogenных зон — шеи, кистей рук, ступней ног. Прямоугольная конструкция, присутствующая в основе традиционной японской одежды, закреплена обычаем и отличается целесообразностью, экономичностью, технологичностью и функциональностью. Кимоно реализует культурно-эстетическую идею отрицания телесности: скрывая тело, оно освобождает человека от необходимости изменять и идеализировать свою внешность в соответствии с быстроменяющейся модой, как это было в Европе.

Японские дизайнеры-авангардисты создают современную одежду, заимствуя из традиции не конкретные формы, а общие принципы создания костюма, композиционные приемы. Они отталкиваются от конструкции японской одежды, для которой характерны за счет свободного покроя удобство и простота, универсальность. Они используют в своих работах приемы создания одежды из исторического прошлого Японии, включая, например, основы одежды крестьян, средневековую технику окрашивания материала и пр.

Целостное понимание человеческого тела как некой биологической вертикали, объемно-пространственного объекта, абстрагирование от «европейских» эrogenных зон позволили авангардным японским дизайнерам моды в 1980-е гг. предложить качественно новый подход в моделировании одежды. Японские дизайнеры средствами костюма работают с человеческой фигурой как с пластичной объемно-пространственной формой, абстрагируясь от социально-культурных ценностей и значений, которыми западная культура в ходе своего развития наделила ту или иную часть человеческого тела. Дизайнеры абстрагируются от проблем репрезентации гендера в костюме. Это можно наблюдать и в покрое традиционной японской одежды кимоно, где нет конструктивной разницы между мужским и женским кимоно, то есть в своей геометрической основе кимоно не имеет «гендерной» составляющей. Этот принцип использовался и японскими авангардными модельерами, которые предложили одежду «уни» или «гендерно нейтральную». Используя элементы западного костюма, они исходили из того, что мужская одежда в западной культуре практичная и простая в покрое, а женская более сложная и декорированная. Поэтому они объединили принцип простоты с декоративностью, предложив в результате модному миру принципиально новый продукт.

У истоков современного авангардного направления в японской моде стоял Миякэ Иссэй. После окончания в 1964 г. Университета искусства Тамма в Токио, где он изучал графический дизайн, Миякэ И. уехал в Париж, где работал и обучался в мастерских членов Синдиката Высокой моды. В 1970 г. открыл собственную студию «Миякэ дэзайн дзимусё» в Токио, а 1971 г. основал компанию «Miyake International Inc.» и показал свою первую коллекцию в Токио и Нью-Йорке, а в 1973 г. — Париже.

В своем творчестве Миякэ И. переосмысливает традиционные взаимоотношения человеческого тела и костюма. Его модели совмещают японские и европейские традиции, стирая границы между культурами. Костюм Миякэ И. представляет собой искусство дизайна одежды, искусство, которое оживает и становится другим, полу-

чая новые формы и особенности в зависимости от того, кто ее носит. Его модели — это игра мастера со своим мастерством, которое подобно музыке, существующей самой по себе в нотах, но оживающей при исполнении и получающей различные акценты в зависимости от настроения исполнителя. Сбалансированно смешивая традиционную художественную эстетику Японии с идеями западного искусства, Миякэ И. создает в моде новые художественные решения, которые и определяют его собственный стиль.

В результате Миякэ И. соединил дизайн моделей с образом их создателя и положил начало направлению, получившему название «Дизайн и характер» («DC», что является сокращением от «Designers & Characters») и ставшему новой философией дизайнерской марки. Миякэ И. работает главным образом с характером материала, фактурами волокна, традиционного и нового, которые подсказывают многие художественные решения его моделей. Гофрирование является одной из особенностей его марки и основой многих коллекций. Его уникальная методика драпирования и складок в комплексе создают то, что называют «телесной скульптурой» Миякэ И. В 1976 г. дизайнер начал работать над реализацией своего концепта «Кусок материи» («A Piece of Cloth»), которая предполагала то, что основой модели должен стать один отрез материала. Миякэ И. старался сделать одежду из одного отреза с минимальным использованием кроя и шитья. Костюм должен был сам принимать индивидуальную форму при использовании.

Концепция человеческого тела в костюме Миякэ И. крайне разнообразна: от геометризации объемов тела до практически буквального «гиперреалистического» подобия его формам. Соединение скульптурного понимания трехмерной природы костюма с современными, разработанными Миякэ И. совместно с группой инженеров и технологов материалами способствует созданию уникальных образцов костюма, необычных образов и форм.

Идея геометризации человеческого тела в костюме получила развитие, например, в коллекции «Мутирующие складки» (осень/зима 1989 г.). В отличие от западных дизайнеров, стремящихся к достижению «анатомизированной цитатности» в костюме, Миякэ И. в данной коллекции доводит формы тела до простой геометрии. В этой коллекции, благодаря технике гофрирования текстиля, была получена уникальная форма костюма, по чистоте линий и простоте понимания человеческого тела сравнимая с африканской пластикой или скульптурами стиля кубизма.

Миякэ И. прекратил свою дизайнерскую деятельность в моде в 1997 г., передав свою модную марку ученикам и последовате-

лям, таким как Такидзава Наоки и Фудзивара Дай, в настоящее время продолжающим традиции мастера и разрабатывающим новые идеи. Фудзивара Д. в 1995 г. в рамках марки «Issey Miyake» начал проект «А-РОС» («A Piece of Cloth» / «Кусок ткани»), который органично в новых условиях продолжил идеи, заложенные Миякэ И. много лет назад. Одежда «А-РОС» делается из одного отреза, например, «рукав» джерси, в котором могут быть сделаны отверстия для рукавов, добавлены какие-то элементы (перчатки, головной убор и т. д.), отрегулирована длина и выполнена подшивка. Фудзивара Дай в своих моделях продолжает традиционный концепт марки, но добавляет ультрасовременные сложные технологии. Он активно проводит эксперименты с формами и линиями, использует в своих моделях новые техники пошива одежды (сварку или резку ультразвуком), новые материалы, позволяющие применять технологии запоминания формы. Яркие цвета, блестящие поверхности, интересные фактуры тканей, детали с фирменной плиссировкой и широкими складками делают коллекции интересными и оригинальными с точки зрения возможностей формообразования.

Фудзивара Дай с 2007 г. как преемник Такидзавы Наоки, который занялся разработкой самостоятельной коллекции вне рамок марки «Issey Miyake», стал ведущим креативным дизайнером марки «Issey Miyake».

Фудзивара Дай в рамках марки «Issey Miyake» в осенней коллекции 2009 г. предлагает концепцию костюма как некой промежуточной формы между фигурой и окружающей средой. Человеческое тело в данном случае представляет для него интерес как геометрический объем, основа, каркас для сложной объемно-пространственной композиции костюма. Многослойные одежды из тончайших тканей мягким туманом окутывают фигуру. Силуэт костюма напоминает ауру, полупрозрачную оболочку, которая пластически изменяется при малейшем движении. Так создается образ неуловимости, мимолетности всего земного, красоты в нюансах. Также и в осенней коллекции 2010 г. становится очевидным то, что для дизайнера тело значимо не своей физической и сексуальной привлекательностью, а притягивает к себе творческое внимание как объем, становящийся основой для пространственных и пластических поисков. Тело в одежде остается свободным от дисциплинирования костюмом и диктата социально-культурного идеала. Модельера интересуют пластические возможности используемых материалов, оригинальные цветовые и тональные решения, взаимодействие фактур между собой.

Как и другие дизайнеры «Великой тройки», Ямамото Ёдзи стремится к переосмыслению исторически сложившихся видов костюма введением в него элементов деконструкции для создания нового типа одежды. Он выражает свою философию и авангардный настрой в одежде, создавая свой собственный стиль, который развивается совершенно самостоятельным путем, далёким от доминирующих общих тенденций мировой моды. Его «альтернативное» тело — это некая эфемерная субстанция, бесформенная оболочка, скрывающая его суть и содержание. Костюм, таким образом, становится своеобразным связующим звеном между фигурой и окружающей средой.

Ямамото Ёдзи изучал юриспруденцию в Токио в университете Кэйо, после окончания которого поступил в Институт моды Бунка фукусо дайгакуин в Токио для изучения дизайна и моды. В 1972 г. он основал свою компанию, а уже в 1977 г. дебютировал в Токио со своей первой коллекцией. Ямамото Ё. в начале 1981 г. представил впервые свою коллекцию линии «готового платья» в Париже и в том же году начал разрабатывать свою модную марку «Yohji Yamamoto». В своих коллекциях Ямамото Ё. выступил против штампов от моды, превращающих женщину в куклу: обтягивающие платья, осиные талии, высокие каблуки и накрашенные губы. Поэтому на фоне всеобщего стремления максимально «раздеть» манекенщиц, сделать наряды откровенными, на фоне ярких, почти кричащих расцветок других представленных коллекций его модели были восприняты как вызов устоям европейской моды. Абсолютно все в чёрном, закутанные в несколько слоев широких одежд, манекенщицы, представляющие его модели, словно являются с другой планеты.

Целью творчества Ямамото Ё. является, прежде всего, подчеркивание внутренней красоты человека, его души и самооценности. Он не создает ни экстравагантных эпатажных, ни завораживающе ужасных, ни вызывающе сексуальных образов. Скорее наоборот, его образы лаконичны и самодостаточны, а героиней является уверенная в себе женщина, избегающая лжи о себе и «украшательства» костюмом, пережившая кризис «постюности».

Костюм дизайнера Ямамото Ё. отличается ярко выраженной скульптурностью, минимализмом и имеет гораздо «больше общего с архитектурой, нежели с модным костюмом»⁵. Ямамото Ё. ставит акцент на функциональности, а не на сиюминутной декоративности, что выводит его идеи вне рамок времени и делает постоянно актуальными. Он создает модели одежды, которые отличаются сложным кроем, удивительной геометричностью форм, монохромностью цветового решения. Он «чертит» линию, которая определяет крупный

силуэт. Драпировки (свободные сборки и провисающие лохмотья), крупная текстура естественным путем изменяют контуры фигуры и движение. Жёсткая ткань вдохновляет модельера на угловатые силуэты, текучая — на округлые, мягко спадающие формы, в полном соответствии с традиционной японской философией «моно но аварэ» — проявления «природы вещей». Ямамото Ё. первым предлагает одежду с рваными несимметричными краями, разлохмаченными в бахрому лапами брюк, с изысканным налётом «артистической» потёртости.

Ямамото Ё. стремится к радикальности и multifunctionality конструкции костюма и активно использует ретроспективные формы и силуэты европейского костюма в сочетании традиционным японским костюмом⁶. В своем творчестве он как бы соединяет два основных направления развития современного дизайна костюма, что отражено, например, в его зимней коллекции 1995 г.

Со временем жесткая привязанность Ямамото Ё. к концепции «альтернативного тела» ослабевает, что становится заметным в его коллекциях. В осенней коллекции 2006 г. он дистанцируется от проблем презентации тела в костюме, предоставляя фигуре полную свободу в многослойных свободных формах одежды. В этой коллекции модельер подчеркивает, что современная женщина и ее тело должны быть свободными и естественными. Этот принцип остается для дизайнера основным на протяжении всех последних сезонов. Даже в осенней коллекции 2007 г., в которой явно прослеживается влияние образов и форм костюма стиля «Нью Лук», предложенного К. Диором в 1947 г., Ямамото Ё. остается верен выбранной им концепции взаимоотношений тела и одежды. Свободные формы жакетов и блузонов в сочетании с пышными юбками на легких и подвижных кринолинах лишь отдаленно напоминают жесткую форму каркасного костюма 1947 г. Одежда Ямамото Ё. не дисциплинирует тело в отличие от роскошных туалетов К. Диора, превращавших женскую фигуру в подобие песочных часов. В этой коллекции Ямамото Ё. причудливо соединились европейская мода 1950-х гг. и японская традиция одежды.

Кавакубо Рэй — самобытный дизайнер «Великой тройки» японского авангарда, создавшая «альтернативный» костюм, который превратил человеческую фигуру в некую противоположность не только идеалу, но и естественности.

Кавакубо Р. изучала гуманитарные дисциплины, историю искусств, литературу и философию как будущий специалист по эстетике в престижном университете Кэйо в Токио. После окончания уни-

верситета Кавакубо Р. работала в рекламном отделе крупной компании, но через некоторое время начала самостоятельную практику независимого стилиста. В 1973 г. она основала компанию «Comme des Garçons». В 1975 г. впервые приняла участие в Токийской неделе моды, а с 1981 г. стала регулярно демонстрировать коллекции в Париже.

Кавакубо Р. создает собственную идеологию дизайна и выражает ее в разных сферах, при этом модели становятся частью концептуального творчества. Она предложила принципиально новое понимание взаимоотношений человеческого тела и костюма, провозгласив главный манифест своего творчества: «Тело становится костюмом, костюм становится телом». Дизайнер не одевает женщину, а заново ее создает костюмными средствами. Кавакубо Р. выражает в своих моделях себя, разрушая стереотипы о женственности и сексуальности, размывая гендерные границы⁷.

Модели Кавакубо Р. смело противопоставляются исходной западноевропейской установке, ориентированной на тезис о том, что мода должна быть «красивой». Дизайнер пытается передать в своих моделях то, что одежда должна подчеркивать не сексуальность, а что-то другое, то, что идет изнутри человека. Ее модели выражают близкую ей идею концентрации не на внешней стороне образа, а на его сущности, снимая акцент с внешних проявлений «анатомической красоты». Кавакубо Р. не принимает концепцию видения одежды как «ощущения тела». В своих моделях дизайнер четко определяет то, что одежда не должна показывать тело, она должна быть свободной и должна варьироваться, создавая «ощущение одежды» в зависимости, например, от того, как она «обертывает» тело. Кавакубо Р. прежде всего отталкивается от интереса к форме одежды, к объему, который создается одеждой. Дизайнер чувствует, что реальное «ощущение одежды» появляется в результате наблюдения за тем, как костюм оформляет фигуру.

В своем порой чрезвычайно абстрактном формообразовании Кавакубо Р. раскрывает сущность, философию пространства и объема через разрушение пропорций тела. Она отрабатывает отдельные фрагменты одежды, потом произвольно соединяет их, что снимает ограничения на интерпретацию форм и линий, позволяет свободно комбинировать идеи искусства и утилитарности. Модели Кавакубо Р. представляют собой сложные объемно-пространственные структуры, которые сохраняют свою форму независимо от того, надеты они на человека или нет. Эти структуры двигаются вместе с человеком, подчеркивая красоту его пластичности.

В одежде Кавакубо Р. принципиально отказывается от симметрии как важнейшего компонента здоровья и привлекательности телесной красоты, понимая «неправильность» и несовершенство форм как признак живого тела. Модельер всем своим творчеством стремится доказать, что «тело прекрасно, несмотря на то, как оно выглядит». Костюм скрывает его линии и силуэт, что освобождает человека от необходимости приводить свое тело в соответствие с модными стандартами и дает зрителю простор для фантазии относительно размеров и характера форм тела.

Такое «альтернативное тело» Кавакубо Р. может быть понято как «вызов» общепринятым в западной культуре представлениям об эстетике человеческого тела. Она облагораживает то, что представлялось уродливым, выходящим за нормы и стандарты, выражая «альтернативное тело» в своих моделях через патологии форм (горбы, неестественная пластика и т. д.).

Кавакубо Р. черпает свои идеи из практичности европейского мужского костюма, японских традиций и тенденций, формирующихся в уличной моде. Ее модели характеризует монохромность, хотя порой используются резкие цветовые контрасты, привлекающие внимание. Она работает с материалами различной фактуры, широко используя «изношенную» текстуру, подчеркивая тем самым то, что материал влияет на современные формы одежды и моду в целом. Крой одежды усиливает значение того, что красота заключается в незавершенности. Интересны такие детали моделей, как необработанные швы, вывернутые карманы, выделенные плечи и очень длинные «бесконечные» рукава. Модельер смело накладывает черные детали и черный фон, усиливая тем самым резкость восприятия образа.

Этот общий подход Кавакубо Р., основанный в значительной степени на традиционном видении взаимосвязи одежды и тела в японской культуре, отличает ее мотивацию как дизайнера от подхода западных модельеров, которые стремятся подчеркнуть и выделить контуры и формы женского тела.

Кавакубо Р., ставшая одним из основателей авангарда в мировой моде, сохраняет в своем творчестве постоянство выбранного направлению. Она остается верной себе, продолжая отвергать стереотипные представления западной культуры о красоте и женственности. Для Кавакубо Р., видящей в одежде концептуальное искусство, расширяющее возможности тела, характерны постоянные эксперименты, без которых нет движения вперед. Это подтверждается ее коллекциями, показанными в Париже в различное время.

Первая коллекция Кавакубо Р. была представлена в Париже в 1981 г. под названием «Хиросима-шик». Коллекция была выполнена в темных тонах с доминантой черного цвета, который не был популярным в то время. Уже с самого начала она четко выразила свои намерения и отказалась подчиняться общепринятым идеям о силуэте и линии тела, заложив основы драматичного и инновационного дизайна костюма.

В весенне-летней коллекции 1997 г. линии «Comme des garçons», под названием «Глыбы», Кавакубо Р. создала образы, которые радикально отличались от господствовавших в моде сексуальных и откровенно агрессивных идеалов. Красота ее образов была мучительна, подспудна, разбита, низвержена и вновь коронована, но при этом отличалась удивительной сдержанностью и внутренней самодостаточностью, что соответствовало концепции «моно но аварэ», то есть проявлению внутренней красоты вещи, характерной для традиционного японского искусства.

В осенней коллекции 2008 г. были представлены модели, чья анатомическая нестандартность подчеркивалась, например, накладыванием нескольких форм, имитирующих бюсты. Своеобразные прорезы в форме губ, выполненные на фронтальной части костюма, создавали ощущение прозрачности тела и эффект «заглядывания внутрь», пенообразные накладки на плечи акцентировали верхнюю часть силуэта, который визуально воспринимался непропорционально массивным и сильно контрастировал с «легкой» нижней.

В осенней коллекции 2009 г. линии «готового платья» Кавакубо Р. применила традиционный для японской одежды принцип «заворачивания», «закутывания». Одежда драпировалась вокруг фигуры, создавая лаконичный, почти аскетичный по своему объемно-пространственному и цветовому решению футляр вокруг тела, напоминающий кокон. Концепция костюма Кавакубо Р. в этой коллекции — это страна чудес, волшебный мир, в котором все иллюзорно и изменчиво. Женщина в таком костюме приобретает удивительно хрупкий облик: кажется, что она прячется в своем уютном, нежном и мягком костюме-коконе от агрессивности, невзгод и трудностей реального мира. Пирамидальные силуэты, многочисленные слои тюля полупрозрачного телесного цвета, которые окутывают фигуру наподобие паутины, а сочетание абстрактных форм и вполне узнаваемых частей жакетов, свитеров и одеял, маски, прикрывающие лицо, создают интригующие таинственные образы людей-теней, которые неслышно ступают по своему жизненному пути, самодостаточные и углубленные в себя.

В осенней коллекции «Внутреннее украшение» 2010 г. линии «готового платья» дизайнер продолжила эксперименты, которые она начала в известной коллекции «Глыбы» в 1997 г. Так же как и тогда, Кавакубо Р. бросает вызов европейским представлениям о сексуальной привлекательности женского тела. Модельер, например, «поднимая» плечи и работая с формой воротника, искажает верхнюю часть тела, что приводит к эффекту оптического отсутствия, например, шеи. Кавакубо Р. щедро размещает на плечах, бедрах, спине и груди гротесковые экстравагантные объемы, в которых практически теряется специфический холодно-отстраненный образ. Эти дополнительные объемы не льстят фигуре, а скорее, наоборот, усиливают ощущение решительного вызова, сделанного обычным представлениям о красоте человеческого тела. Однако в отличие от коллекции «Глыбы» в моделях 2010 г. отсутствуют прямые шокирующие ассоциации с деформацией и патологией фигуры. Костюм воспринимается сложной объемно-пространственной структурой, прихотливым рельефом мускулов или объемов, которые ассоциируются с видом холмов и долин занесенной снегом Антарктиды.

Идеи Кавакубо Р. развиваются в моделях Ватанабэ Дзюня и Курихара Тао, работающих на марку «Comme des Garçon» и являющихся учениками и последователями Кавакубо Р.

Ватанабэ Дзюня окончил факультет дизайна Института моды Бунка фукусو дайгакуин в Токио. В 1984 г. поступил в компанию «Comme des Garçon», а с 1992 г. назначен ведущим дизайнером женской одежды и стал развивать эту линию под названием «Junya Watanabe Comme des Garçon». Впервые его работы для марки были показаны в 1992 г. на Токийской неделе моды, а в 1993 г. — в Париже. С 2001 г. в рамках «Comme des Garçon» он разрабатывает еще и самостоятельную линию одежды для мужчин. С 2005 г. является вице-президентом компании «Comme des Garçon».

Ватанабэ Д. известен как дизайнер, конструирующий модели одежды из синтетики и технологически инновационного текстиля, разрабатывающий направление «технологического кутюра» в моде. Ежегодно в Париже он представляет коллекции, в которых через деконструкцию и реконструкцию формы и деталей, разрабатывает особую технику кроя, использующую особенности используемого материала.

Например, в осенней коллекции 2009 г. линии «готового платья», представленной в Париже, Ватанабэ Д. экспериментирует с простыми геометрическими объемами и силуэтами, создавая концентрические окружности из стеганого нейлона, элегантные пальто-коконы,

объемные шарфы, жакеты и т. д. Модельер, создавая свою коллекцию, стремится к реализации идеи целостного восприятия человеческой фигуры, без разделения ее на зоны. Яркий контраст бледного лица модели и черных блестящих материалов усиливает мистическо-загадочные образы инопланетных аристократок, которые ассоциируются с существами далеких цивилизаций. Эти андрогинные образы существенно отличаются от суровых женских обликов стиля унисекс или подчеркнута женоподобных метросексуалов, господствующих в европейской моде. Модели Ватанабэ Д. ассоциируются с неким бесполом существом из далекого будущего, которое гармонично объединило в себе черты женственной хрупкости и мужской внутренней силы и уверенности.

Курихара Тао еще один дизайнер модной одежды, сотрудничающий с Кавакубо Р. Она окончила Центральный колледж искусства и дизайна Св. Мартина в Лондоне и начала работу дизайнером в 1997 г., а в 1998 г. поступила в компанию «Comme des Garçons». Уже с 2005 г. после нескольких лет совместной работы с Рэй Кавакубо стала развивать в рамках марки Рэй Кавакубо «Comme des Garçons» самостоятельную линию одежды «Тао Comme des Garçons», в том же году показанную в Париже.

В осенней коллекции 2006 г. Курихара Тао продолжает развивать антительесные идеи японского дизайна костюма, применяя принцип заворачивания и закутывания как основной для своих моделей. Одежда мягко драпирует тело и представляет собой некую оболочку, которая является промежуточной формой между человеком и окружающей средой. Фигура женщины теряется в многослойных одеждах мягких форм, ворохе тканей, складок и кружев. За счет этого создаваемые дизайнером образы отличаются удивительной мягкостью, естественностью и нежностью.

Таким образом, модели японских авангардных дизайнеров показали, что японские кутюрье могут создавать то, «что мир до сих пор не видел». Они привнесли в европейский костюм идеи новизны, которые сначала воспринимались как эксцентричные, а в настоящее время стали классикой современной Высокой моды. Благодаря «альтернативному» телу, предложенному японскими дизайнерами, произошло переосмысление концепции костюма, была обострена проблема поиска новых взаимоотношений человеческой фигуры и одежды. Образ «альтернативного» тела в современной Высокой моде оправдал введение в костюм элементов деконструкции и эстетики «безобразного». «Альтернативное» тело, предложенное как авангардный образ костюма последней трети XX века, стало отправной точкой для даль-

нейших экспериментов. Достижения японских кутюрье оказали значительное влияние на западных модельеров, которые активно заимствует и трансформирует их инновационные идеи и концепции.

Примечания

¹ Hollander A. Seeing through clothes. N. Y.: Viking Press. 1978. С. 88.

² Фукс Э. Иллюстрированная история нравов. Галантный век. М.: ТЕРРА, Республика. 1996. С. 111.

³ Мода и стиль / Под ред. В. Н. Володина. М.: Аванта +, 2002. С. 15.

⁴ Эпштейн М. Философия тела // Она же. Тело свободы. СПб.: Алетейя, 2006. С. 10.

⁵ Quinn B. Techno fashion. N.Y.: Oxford International Publishes Ltd., 2006. С. 147.

⁶ Baudot F. Memoire de la mode: Yohji Yamamoto. Paris: Assoline, 1997. — 79 p., il.

⁷ Это выражается уже и в названии бренда «Comme des Garçons» — «Как мальчики» (франц.).

Изменения в жизненном цикле японцев и место молодежи в современном японском обществе*

И. С. Тихоцкая

(географический факультет МГУ)

Чтобы определить, какое место занимает молодежь в современном японском обществе, каково положение молодых, их роль, с какими проблемами они сталкиваются, необходимо понять, что представляет собой сегодня японское общество и какие изменения произошли в жизненном цикле японцев.

Прежде всего, японское общество, которое традиционно описывали как устойчивый монолит, динамично развивается и меняется, но вместе с тем, поскольку это зрелое общество, кардинальные перемены происходят постепенно и относительно медленно.

Особенностью общества, сложившегося в Японии в период индустриализации, или индустриального японского общества, как известно, является строгая иерархия и группирование, четкое разделение на *ути* и *сото* (свой-чужой), стремление к гармонии и компромиссу в отличие от конкуренции, а также соблюдение традиций и ритуалов и т. д., но главная его особенность — это стабильность.

В период высоких темпов экономического роста в Японии сложилась и определенная модель жизненного цикла: удачное трудоустройство на долговременной основе, женитьба и рождение детей, накопление денег на недвижимость и обучение детей. Все были уверены — благосостояние на протяжении жизни будет расти. Идеалом средней семьи было собственное жилье, автомобиль, разнообразная бытовая техника, получение детьми высшего образования, предпочтительно в наиболее престижных вузах.

* Автор выражает глубокую благодарность Японскому фонду, стипендиатом которого являлась в 1993/94 и 2003/04 годах, за предоставленную возможность проводить научные и «полевые» исследования в Японии. Длительное пребывание в стране позволило не только ознакомиться с оригинальными источниками, но и опрашивать разные контингенты людей, наблюдать их поведение и т. д.

Можно сказать, что семейная жизнь японцев базировалась на экономической и психологической стабильности — у большинства была уверенность, или, по крайней мере, надежда на будущее. Теперь все не так однозначно.

Япония уже иная. Ушли или уходят в прошлое не только факторы, обеспечившие беспрецедентный рост экономики Японии в послевоенный период, но и многие сложившиеся экономические и социальные системы.

Во-первых, трансформировалась традиционная японская семья ИЭ, которая когда-то базировалась на совместном труде, рождении и воспитании детей, подразумевала заботу о стариках и всякого рода взаимопомощь.

Теперь функции семьи изменились. Во многом это место проведения досуга, а то и просто пребывания дома, место ночлега. Все реже члены семьи собираются за общим столом — у всех свой распорядок дня, каждый сам по себе, многие японцы в основном и едят вне дома.

Тогда как дом — это место, где создаются и поддерживаются связи между членами семьи, особенно между родителями и детьми. Именно дома дети приобретают различные навыки, в том числе и общения, и имеют возможность развиваться.

Нельзя не отметить поистине революционный сдвиг: новое поколение японцев — это в основном люди, впервые воспитанные в семьях, где оба родителя работают.

Дети перестают быть источником финансовой поддержки и защиты родителей в старости. Все это связано с изменившимся укладом жизни.

Во-вторых, знаменитая система пожизненного найма уходит в прошлое. Ей было охвачено не более 30—40 % всех занятых в стране, тем не менее для ощущения стабильности в японском обществе она играла очень важную роль.

Обстановка в целом была стабильная, уровень жизни повышался. Поэтому в 90-е годы, когда это стало рушиться, большинство японцев ощутило кризис в душе, а молодые потеряли социальную ориентацию, утратили позитивное видение жизненных перспектив и всякие надежды на будущее.

Вместе с тем и сами японцы, и их система ценностей тоже претерпели огромные изменения. Все больше людей, наоборот, стремятся к смене места работы с целью продвижения, получения более высокого заработка или более интересного занятия.

Прежде всего это относится к молодежи, которую не устраивает система пожизненного найма, по существу представлявшая собой

систему отложенной заработной платы. Молодые хотят получать должное вознаграждение за свой труд сразу, а не ждать годами подходящей должности, т. е. получать зарплату в соответствии с реальным вкладом, а не по старшинству, тем более что именно молодые все чаще выступают в роли генераторов новых идей, становятся создателями инноваций.

В-третьих, заканчивается и эпоха профессиональных домохозяек — этого порождения высоких темпов экономического роста. С одной стороны, жить на заработную плату одного супруга для многих людей теперь не только затруднительно, но и рискованно — нет былой уверенности в том, что единственный кормилец не лишится работы. Вероятность развода также увеличилась — в Японии меньше разводов, чем в других странах, но число их растет. К тому же большинство молодых мужчин не предполагают и часто не имеют возможности кого-то содержать.

С другой стороны, возросло и число женщин, не желающих полностью зависеть от мужа и стремящихся работать вне дома, пусть даже неполный день.

В-четвертых, на протяжении XX в. произошло значительное увеличение жизненного цикла японцев: с 60 до 80 лет. Но все общественные системы были рассчитаны на 60 лет, и теперь возникают проблемы¹, и одна их главных среди них — проблема пенсионного обеспечения.

Причем демографическая ситуация такова, что население Японии стареет особенно быстрыми темпами — доля лиц старше 65 лет сейчас уже 22,5 %, самая высокая в мире. Старение населения связано с сочетанием двух факторов — роста продолжительности жизни и снижения рождаемости.

Доля детей (от 0 до 14 лет) уже в 1,5 раза ниже доли стариков — 13,5 %, а молодежи (0 до 29 лет) только на 1/3 больше доли стариков (29,5 %).

Именно старение и сокращение населения — две наиболее важные тенденции, которые будут определять развитие Японии в ближайшие десятилетия.

5. И, наконец, еще один очень важный момент — Япония уже вступила на стадию постиндустриального развития, и, естественно, общество не может не меняться.

Что такое постиндустриальный? Это значит, что стадия индустриализации завершена, начался новый этап развития — меняется экономическая структура общества, модель развития. Слово «постиндустриальный» иногда связывают с отрицанием роли индус-

трии, промышленности в развитии. Это не так. Роль индустрии в жизнеспособности экономики, жизнеобеспечении общества сохраняет свое непреходящее значение — промышленные товары нужны будут всем и всегда, — но промышленность возрождается на основе широкого внедрения информационных технологий, изменения производственных процессов. Иными словами, происходит не отмирание обрабатывающей промышленности, а ее радикальная трансформация. Это первое.

И второе — резко усиливается софтизация экономики, или приоритетное развитие отраслей, в которых преобладают нематериальные затраты, — это индустрия программного обеспечения, финансовые услуги, телекоммуникации, радиовещание, индустрия развлечений и спорта, то есть практически вся сфера услуг. Одним из приоритетных направлений развития в Японии является создание общенациональных информационных магистралей.

Все это оказывает самое непосредственное влияние на людей и общество в целом. В этой связи надо отметить два принципиальных момента.

1) Изменилось понятие времени. О любом событии во всем мире узнают в течение часа, и понятие времени все больше сводится к понятию «в настоящий момент». И общение онлайн возможно, при этом с помощью веб-камеры можно и видеть друг друга. И на смену личным контактам, что в японском обществе всегда играло особую роль, все больше приходят контакты виртуальные.

2) Под влиянием распространения информационных технологий изменилось само понятие «работа». Теперь это далеко не всегда связано с перемещением людей в какой-либо офис, можно работать и дома, сидя за компьютером.

Появился аутсорсинг — часть вспомогательных функций компании передают своим филиалам, которые могут находиться на значительном удалении от них.

Какие последствия имеет то, что все больше людей начинают работать дома? Круг общения сужается, меньше возможностей завести отношения, соответственно в 2006 г. в Японии появился даже термин «конкацу», который можно перевести как «охота за партнером». В центре Токио, на Роппонги, открылся специальный бар, где посетитель может через официанта предложить заинтересовавшему его человеку пересечь к нему за столик. (В Японии вообще очень чуткий рынок услуг — спрос только появляется, а его уже стремятся удовлетворить.)

Многие молодые люди испытывают серьезные трудности в общении с другими людьми. И причины этого многообразны — родители постоянно заняты, братьев и сестер нет, гулять со сверстниками некогда и негде, а проживание в высокоурбанизированных ареалах означает значительную отдаленность соседей друг от друга.

Трагичны бывают последствия для тех молодых людей, которые не смогли оправдать надежд, возложенных на них семьей. Образование детей традиционно ценится, рассматривается как выгодное капиталовложение, и порой родители неадекватно оценивают возможности своих детей.

К тому же наступило время структурной безработицы, а в Японии потеря работы все еще часто ассоциируется с потерей лица. В результате выросло число бездомных людей — только в Токио их насчитывается не менее 10 тыс. человек. Хотя в основном это люди среднего возраста, обострение данной социальной проблемы не может не оказывать влияния и на настроения молодых.

Если же говорить о тех, кто становится добровольным отшельником в обществе, — таких называют в Японии *хикикомори*, дословно «никогда не покидающие дом» — это в основном юноши и молодые мужчины. По сути, это не что иное, как отказ, уход из общества вследствие разного рода личных или общественных жизненных факторов.

Этому явлению даются разные оценки. Некоторые западные аналитики считают, что это кризис доверия в японском обществе [17, 18]. Но надо сказать, что это проблема не только Японии, в других странах тоже есть нечто подобное [10]. Несомненно, что, так или иначе, это проявление психических отклонений.

Что заметно в Японии? Какое место занимает молодежь?

Она не хочет смешиваться с толпой, напротив, стремится выделиться. Молодые люди красят волосы в далекие от их натуральных волос цвета. Одеваются весьма вызывающе. Такого действительно больше нигде не увидишь. Им все равно, кто что подумает — им так нравится, им так удобно. Они все более склонны к проявлению индивидуализма, к удовлетворению собственных устремлений и интересов и все менее — жертвовать ими ради коллективных интересов.

В последние годы в Японии юноши стали больше внимания уделять своей внешности, активно пользоваться косметикой, одеваться либо более тщательно, либо, наоборот, броско, нарочито небрежно, но главное — чтобы выделиться, быть заметным. Они больше, чем девушки, следят за своим весом. Худые, без муску-

лов, они ходят еле передвигая ноги, часто на полусогнутых ногах. Недавно в моду вошли мужские леггинсы, получившие название «меггинсы».

Собственная внешность ставших более женственными мужчин интересует их больше, чем создание семьи. В Японии особенно не принято афишировать нетрадиционную сексуальную ориентацию, но очень похоже, и в прессе это нередко проскакивало, что среди 20—29-летних возросла доля таких лиц.

В 2006 г. появился новый термин «сёсёкукэй данси», или «травоядные» (введен Фукасава Маки, общественным комментатором). К вегетарианцам это не имеет отношения, так названа субкультура гетеросексуальных мужчин в возрасте от 20 до 39 лет, которые в отличие от своих отцов почти не заинтересованы в карьере и имеют двойственное отношение к сексу и женитьбе. Появился целый ряд книг на эту тему.

Автор бестселлера «Травоядные женоподобные мужчины меняют Японию», Усикубо Мэгуми [8], считает, что в той или иной степени к таковым можно отнести до 2/3 японцев в возрасте от 20 до 34 лет, мировоззрение которых далеко от стереотипов непреклонных японских мужчин-трудооголиков XX в. Больше чем работа и свидания с женщинами, их прельщает выбор одежды и косметики. Они часто делают покупки вместе с матерями, носят заколки для волос и пр. Многие авторы полагают, что появление таких открыто женственных мужчин — протест против образа жизни их отцов и разочарование от того, что они стали взрослыми после краха экономики мыльного пузыря со всеми его негативными последствиями. Также это и ответ на все более самоуверенное поведение женщин.

Итак, с какими же проблемами сталкивается японская молодежь? Безработица среди молодых людей в два раза выше, чем в среднем по стране. Возрос уровень образования — почти 50 % выпускников средней школы поступают в университеты. Вместе с этим растет и нерегулярная занятость среди университетских выпускников.

Близкое к безработным положение занимают и *нито* — это японский вариант английской аббревиатуры No Education, Employment, Training. По определению Министерства здравоохранения, труда и социального обеспечения, это люди в возрасте 15—34 лет, нигде не обучающиеся, одинокие, не ведущие домашнее хозяйство, не заботящиеся о ком-либо и не ищущие работу. За 2002—2007 гг. их число сократилось с 690 тыс. до 630 тыс. человек, однако доля их в молодом населении даже возросла — с 2 до 2,1% [7]. И особенно по-

казательно то, что за 5 лет число более молодых *нито*, от 15 до 24 лет, сократилось на 40 тыс., а в возрасте от 25 до 29 лет, напротив, увеличилось на 20 тыс. человек.

Еще около порядка 10 % молодых выпускников не хотят связывать себя сразу, а тем более навсегда, с каким-либо местом работы. Они предпочитают оглядеться, попробовать свои силы в разных сферах путем временной или даже почасовой работы. Их называют в Японии *фурита* — от английского слова «свободный» и немецкого «работа».

В 1983 г. в Японии насчитывалось 500 тыс. *фурита*, но сначала за 1980-е, а затем и еще раз за 1990-е гг. произошло удвоение их числа, к началу 2000-х гг. превысив 2 млн человек. К 2008 г. их стало меньше — 1,7 млн человек, обращает на себя внимание факт более значительного снижения их числа в наиболее молодой возрастной группе — от 15 до 24 лет — на 350 тыс., тогда как число *фурита* в возрасте 25—34 лет снизилось на 100 тыс. [7]. Это как раз свидетельствует о больших изменениях, наблюдающихся в обществе. «Поиск себя» сдвинулся на более зрелый период жизни.

В японском обществе растет расслоение — разница в доходах лиц, занятых постоянно и временно, очень велика. По расчетам, проведенным исследовательским институтом банка UFJ, средний доход лиц в возрасте 15—34 лет, занятых на постоянной основе, примерно в 3,7 раза превышает доход частично занятых, а в расчете на работу до достижения 60 летнего возраста — в 4,2 раза.

Неимение постоянного источника средств к существованию в отнюдь не юном возрасте означает трудности в создании семьи, и все больше японских мужчин не предполагают и часто не имеют возможности кого-то содержать. В частности, и в этом одна из причин более позднего вступления или невступления в брак и снижения рождаемости.

Неудивительно, что все больше японок либо вообще отказываются от вступления в брак, либо делают это позже, причем возраст первого вступления в брак и мужчин и женщин сблизился и составляет почти 30 лет.

В отношении молодых женщин в Японии сейчас в ходу выражение «синдром Ханако». Ханако — женское имя и название журнала, ориентированного на паразитирующих одиночек-аристократок. Любовь у японок — все чаще не единственный критерий при выборе спутника жизни. К «санко:» 1980-х гг. — три высоких уровня: образование, доход, рост — представительницы женского пола с синдромом Ханако добавили «*санрё:*» — красивый, добрый и имеющий хорошее

происхождение. Видя, как ее мать трудится на двух работах — и дома, и вне его, она скорее предпочла бы стать домохозяйкой, хотя возможностей для этого становится меньше.

Причем характерно, что к 2009 г. доля мужчин и женщин, не имеющих партнеров, в обеих возрастных группах, 15—24 и 25—34, стала различаться не более чем на 1 % [7] (тогда как ранее эта разница составляла от 5 до 10 %).

Относительно проблем молодежи в Японии высказываются диаметрально противоположные взгляды. Ямада Масахиро выдвинул концепцию «паразитирующих одиночек» — речь идет о взрослых детях, которые не работают, работают или подрабатывают, но продолжают жить с родителями, пользоваться всеми благами, не зная обязанностей и распоряжаясь собственными доходами, и не спешат жить самостоятельно, заводить семью [19]. Некоторые другие авторы также считают это результатом «испорченности» современной японской молодежи. А Гэнда Юдзи утверждает, что молодежь является жертвой, что более старшее поколение реализует свои экономические интересы за счет молодых [9].

Как представляется, данную ситуацию нельзя оценивать однозначно. Проведенные мной в Японии полевые исследования, интервьюирование людей разного возраста и социальных групп привели меня к выводу о том, что это одновременно и следствие общества изобилия, в котором растет индивидуализм, и радикальных экономических, демографических и социальных перемен, переживаемых Японией.

Современное поколение молодых в Японии окрестили «потерянным». Множество книг и дискуссий посвящено проблемам молодежи, и особенно одной из них — почему у молодых людей нет надежды.

Мнения высказываются самые разные, но, с моей точки зрения, суть в том, что общество во многом совсем другое. Раньше молодые люди только и мечтали стать «винтиком» в крупной компании. Современные молодые люди выросли в совершенно иных условиях — в богатой, изобильной и комфортабельной для проживания стране. Они не знают тех проблем, с которыми сталкивались предыдущие поколения, благодаря труду которых Япония — такая как она есть. Они могут позволить себе больше личной свободы — им есть на кого опереться — на родителей. Поэтому и мотивация к труду существенно снизилась.

Чем выше благосостояние, тем меньше стимулы к труду. К тому же, в отличие от представителей старшего поколения, молодые япон-

цы не склонны к откладыванию денег на черный день. Если раньше были высокие банковские проценты, позволявшие накопить денег на счете, а по завершении карьеры дополнить их крупной суммой выходного пособия и жить на проценты, то в условиях нулевой ставки это уже невозможно.

Средства массовой информации Японии постоянно отмечают незаинтересованность молодых людей в работе. Обычно в условиях роста безработицы доля бросающих или меняющих постоянное место работы в течение 3 лет после поступления на нее сокращается. Но сейчас она даже несколько выше, чем в конце 1980-х гг. И это несмотря на то, что рынок труда «сжимается» и выпускников вузов нанимают на должности, на которые раньше принимали выпускников средней школы.

Главная причина этого, по-видимому, состоит в том, что молодые люди покидают работу независимо от общей экономической ситуации, поскольку постоянная работа не соответствует их ожиданиям. С одной стороны, 67 % опрошенных ответили, что работа для них — источник средств существования, а с другой — растущее число людей склонно придавать большее значение новым ценностям в своей работе, прежде всего самореализации, не ограничиваясь экономической выгодой.

С моей точки зрения, молодежь в Японии чувствует себя потерянной, молодым людям трудно адаптироваться, во многом потому что они не привыкли не только бороться за выживание, но и вообще прикладывать какие-либо усилия для решения тех или иных проблем. Они выросли в благополучном обществе и главная причина всех проблем, связанных с молодежью, — изменение ценностных ориентаций людей.

Вряд ли кто будет спорить — в Японии удобно жить: это признают и сами японцы, и даже те иностранцы, которые много критикуют японское общество.

Япония всегда была озабочена проблемой повышения внутреннего спроса, и сейчас японских бизнесменов все больше волнует отсутствие у молодежи стремления к расширению своих потребительских возможностей. Так, производители автомобилей обеспокоены тем, что молодые люди не склонны покупать машины — они считают это обременительным: платить за парковку, газ или бензин. Отказ от автомобиля отличает молодежь от предшествующих поколений, для которых он символизировал статус. И это неудивительно. В постиндустриальном обществе интересы молодежи сместились к средствам коммуникации — компьютерам, мобильным телефонам. *Кэйтай* — настоящая субкультура в Японии.

Японское общество стоит на пороге больших изменений. Практика широкого найма временной рабочей силы стала нормой. Это фундаментальный структурный сдвиг в системе занятости, означающий, что после выхода в отставку баббумовцев им на смену придут уже в основном не постоянные, а временно и частично занятые. Это означает не только рост разницы в доходах людей, которая уже значительно возросла, но и увеличение числа бедных работающих людей, а также разницу в стиле работы. В японском обществе назрела необходимость изменить подход к труду и баланс времени между трудом и личной жизнью.

Молодые не хотят подражать старшему поколению, которое только и делало что работало, и отцы практически не общались со своими детьми, да и матери стали проводить с ними меньше времени.

Танцы молодежи на Харадзюку, восхождение в горы, увлечение манга и видеоиграми — все это стремление отвлечься от действительности, попасть в другой мир, а мужчин еще и потому это привлекает, что в этом другом мире они менее уязвимы.

Когда речь идет об обществе, то очевидно, что всякого рода обобщения не могут передать всю полноту разнообразия жизненных стилей, предпочтений, устремлений и т. д., и даже могут привести к преувеличениям и искажениям. Японское общество динамично, и в среде молодежи особенно заметна дифференциация и стратификация — разделение на, с одной стороны, амбициозно настроенных молодых людей, чувствующих в себе силы и способности если не изменить мир, то, по крайней мере, попытаться, стремящихся и к самовыражению, и к самореализации, независимо от внешних условий, и, с другой стороны, — на весьма инертных в создавшихся новых условиях молодых людей, не стремящихся найти работу, чтобы обеспечить себе стабильную жизнь, семью, завести детей, но часто активных в смысле принадлежности к какой-либо субкультуре или волонтерской деятельности. Нередко многие, по сути, живут сегодняшним днем, не задумываясь, что их ждет в будущем.

Я имею в виду то, что разница в доходах возрастает; люди, не получающие заработной платы, не платят и социальные взносы в пенсионный фонд, а это означает, что они не будут получать пенсию. Родители таких детей сейчас очень этим обеспокоены, больше, чем сами дети, которые выбрали жизненный стиль согласно собственным представлениям о жизни, полагая, что жизнь — это не только работа и карьера, но и многое другое, от чего они получают большое удовольствие.

И в общем отчасти с ними трудно не согласиться, — но когда-то японцев критиковали за трудоголизм, а теперь более старшие поколения японцев критикуют младшее за его отсутствие.

Еще в 1980-е гг. известный японский социолог Ивао Сумико говорила о «тихой революции», имея в виду изменение роли женщин в Японии, их активный выход на авансцену в обществе и активное воздействие на общество. Сейчас это уже особенно заметно. В обществе в целом, по словам одного японского публициста, произошел переход от «какко ий» к «кавай». И то и другое можно условно перевести на русский язык как «круто». Но первое выражение больше свойственно мужчинам — описывает в основном форму предмета или явления, а второе ближе к «милый» и особенно характерно для девушек. То есть, «тихая революция» продолжает свое незаметное шествие, выливаясь в очень ощутимые и видимые последствия.

Не могу не отметить, что и теперь все чаще девушки говорят «умай» — вкусно, а юноши — «ойсый», тогда как раньше все было наоборот. В начале 2000-х гг. нередко из уст молодых леди можно было услышать характерное мужской речи «боку».

Молодые люди меняются, они не похожи на своих родителей во многих отношениях, но не надо рассматривать это только в негативном плане — есть и минусы, и плюсы, но главное — японское общество изменилось и продолжает меняться. И молодежь играет в этом все более заметную роль.

Возможно, и смена правящей партии в Японии произошла в немалой степени благодаря более широкому участию молодых в выборах, хотя их политическая активность, в отличие от 1960-х гг., совсем незаметна.

В Японии происходит «тихая революция».

В целях «изменить Японию» путем смены стиля работы в офисе кабинета министров в качестве символического персонажа была предложена лягушка — по-японски «лягушка» и «менять» звучат одинаково.

Список литературы

1. Тихоцкая И. С. Социально-экономическая география Японии. Жизненный цикл японцев. М.: Издательство Московского университета, 2003.
2. Асахи ки-ва-до. Токио, 2001, 2003, 2007, 2008.
3. 2010 нэн какумэй но нихон. Токио, 2004.
4. Нихон кокусэй дзуэ. Токио, 2000, 2002, 2004, 2006, 2008, 2009.

5. Нихон токэй нэнкан 2010. Токио, 2009 (<http://www.stat.go.jp/data/nenkan/index.htm>)
6. Райфу сайкуру. Токио, 1993.
7. Сэйнэн хакусё. Токио, 2009.
8. Усикубо Мэгуми. Сёсёкүкэй данси одзё: сан га ниппон-о каэру. Токио, 2008.
9. Genda Yuji. The New Reality Facing Japanese Youth. Tokyo: International House of Japan, 2005.
10. Hikikomori. The Psychology Wiki. (<http://psychology.wikia.com/wiki/Hikikomori>)
11. Iwao Sumiko. The Japanese Woman: Traditional Image and Changing Reality. New York: The Free Press, Macmillan Inc., 1993.
12. Japan's changing generations. Are young people creating a new society? Ed. By Gordon Mathews and Bruce White. London: Routledge Curzon, 2004. (http://books.google.ru/books?id=gCibyltWPQAC&pg=PA1&lpg=PA1&dq=japan+changing+generation&source=bl&ots=ZWtA49woUo&sig=4M6evh5TvF4CCfjmdjpE8WTz3k&hl=ru&ei=vUPZS4W8IdHGOI34hLcP&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=8&ved=0CDYQ6AEwBw#v=onepage&q=japan%20changing%20generation&f=false)
13. Mark McCracken "Young Japanese men pay big bucks for vanity—The pulse: the word on the street from the heart of Tokyo". Japan, Inc. FindArticles.com. 23 Oct, 2009. (http://findarticles.com/p/articles/mi_m0NTN/is_47/ai_108722594/)
14. Morgan Neil. Japan's 'herbivore men'—less interested in sex, money. CNN.com/asia. June8,2009 (<http://edition.cnn.com/2009/WORLD/asiapcf/06/05/japan.herbivore.men/index.html>)
15. Ochiai Emiko. The Japanese Family System in Transition. Tokyo, 1994.
16. Takeda Hiroko. The Political Economy of Reproduction in Japan. New York, 2005. (http://books.google.ru/books?id=tt4_gZ_-WsC&pg=PA162&lpg=PA162&dq=yamada+masahiro+parasaito+singuru&source=bl&ots=hn6up7r6Mj&sig=gLZGWDOii_TQ2gER5ugysK-Pp4k&hl=ru&ei=32vZS_uiBoqCOPXFyMQP&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CAYQ6AEwAA#v=onepage&q=yamada%20masahiro%20parasaito%20singuru&f=false)
17. Zielenziger Michael. Hikikomori and Other Pathologies: A new approach to understanding Japan's competitiveness challenge. June 15, 2007. Research Institute of Economy, Trade and Industry, IAA. (<http://www.rieti.go.jp/en/events/bbl/07061501.html>)
18. Zielenziger Michael. Retreating Youth Become Japan's 'Lost Generation'. NPR (<http://www.npr.org/templates/story/story.php?storyId=6535284>)
19. Correspondence. Winter 2000/01, No. 7 (http://www.google.ru/url?sa=t&source=web&ct=res&cd=11&ved=0CAUQFjAAOAo&url=http%3A%2F%2Fwww.cfr.org%2Fcontent%2Fpublications%2Fattachments%2FCORR_winter_2000-01.pdf&rct=j&q=yamada+masahiro+parasaito+

singuru&ei=km3ZS9n4MOKdOI_WiL4P&usg=AFQjCNEQ8mJ7bGSa
SsL8Pt7p5hhB4j6ODQ&sig2= OvRdqWtgLYau8DI5QaVoGA

20. The Japan Times.

Примечания

¹ См. об этом подробно: *Тихоцкая И. С.* Указ. соч. 2003.

О воздействии политического фактора на интерпретацию истории (в контексте российско-японских отношений)

О. И. Казаков

(Центр исследований Японии Института Дальнего Востока РАН)

В 2009 году в России активно обсуждалась тема фальсификации истории. 15 мая 2009 года Указом президента России Д. А. Медведева была образована Комиссия при президенте РФ по противодействию попыткам фальсификации истории в ущерб интересам России¹. В ее задачу входит анализ информации и выработка стратегии противодействия попыткам нанести ущерб России путем фальсификации исторических фактов и событий. Причиной создания этой комиссии стала нелюбимая для России интерпретация истории со стороны ранее входивших в состав СССР, а ныне — независимых государств, а также ряда государств — членов Варшавского договора, которые стали по-своему «переосмысливать» события советского времени, причем во главу угла этого процесса ставя политические соображения. Наиболее болезненными темами, подвергнутыми такой политической «ревизии», стали исторические события, связанные с личностью Сталина и годами его правления, а также со Второй мировой войной. Так, в приветствии министра иностранных дел России С. В. Лаврова участникам международного форума, посвященного 65-летию Крымской (Ялтинской) конференции руководителей трех союзных держав СССР, США и Великобритании, от 12 февраля 2010 года сказано: «После падения Берлинской стены, положившего конец идеологическому расколу Европы, попытки политизации истории трудно расценить иначе, как стремление провести новые разделительные линии на континенте»².

Тем не менее, по поводу названия созданной комиссии есть обоснованные вопросы. Так, если комиссия ставит задачу противодействовать фальсификации истории в ущерб интересам России, то будет ли она противодействовать фальсификации истории «в интересах» России?

Если оставить в стороне проблему откровенной фальсификации истории (пример — сожжение японцами в паровозной топке Сергея

Лазо), то остается более тонкая проблема — качество интерпретации исторических событий и фактов. Эта проблема имеет две составляющие. Во-первых, внутрirosсийские разногласия по тем или иным вопросам, практика замалчивания или, наоборот, выпячивания тех или иных моментов истории российского государства в целях отдельных политических групп. Во-вторых, международные разногласия, практика использования специально подобранных данных в пользу той или иной политической линии государств.

В итоге налицо актуальная проблема объективного подхода к истории, которая ставит соответствующие задачи перед наукой и экспертным сообществом.

Не минула чаша сия и российско-японские отношения. Как правило, российские и японские дипломаты стараются не выносить «сор из избы», демонстрируя в своих публичных выступлениях позитивный настрой на решение политических вопросов между странами.

Однако в 2009 году мы были свидетелями затяжной серии конфликтов, вызвавших широкий резонанс в российском обществе. В основном действия российской стороны были реакцией, порой чрезмерной, на решения официального Токио. В 2009 году органами государственной власти России были приняты следующие заявления:

- 11 июня — Заявление МИД России в связи с принятием 11 июня нижней палатой Парламента Японии поправок к так называемому закону о специальных мерах по содействию решению «проблемы северных территорий»;
- 24 июня — Заявление Государственной думы о принятии палатой представителей Парламента Японии поправок к «Закону о специальных мерах по содействию решению проблемы северных территорий»;
- 7 июля — Заявление Совета федерации в связи с принятием Парламентом Японии поправок к «Закону о специальных мерах по содействию решению проблемы северных территорий»;
- 24 ноября — Заявление МИД России в связи с сообщениями СМИ об утверждении правительством Японии подготовленного японским МИД документа, содержащего формулировку «незаконная оккупация Россией» южных Курильских островов.

Кроме этого, 7 августа МИД России сообщил о прекращении приема японской гуманитарной помощи южным Курильским островам,

10 ноября был опубликован комментарий МИД России в связи с решением отложить проведение презентации Сахалинской области в Японии, а 1 февраля 2010 года — комментарий Департамента информации и печати МИД России в связи с нарушением японскими рыболовными судами межправительственного Соглашения о некоторых вопросах сотрудничества в области промысла морских живых ресурсов от 21 февраля 1998 года.

Общим моментом в этих заявлениях и решениях являются южные Курильские острова и оставшаяся от времен «холодной войны» территориальная проблема, которая прочно обосновалась в повестке дня двусторонних переговоров.

Россия и Япония по-разному понимают «историческую справедливость», по-разному интерпретируют ряд исторических фактов и событий. В свою очередь, эти интерпретации лежат в основе политических позиций, приводящих к разногласиям между странами, распространены в российском и японском обществах, создают атмосферу недоверия между народами двух стран. Очевидно также, что любое политическое решение по заключению мирного договора и решению территориальной проблемы должно иметь историческое обоснование, понятное гражданам России и Японии. Сейчас взаимоприемлемой позиции по вопросу не существует.

Рассмотрим несколько типичных примеров.

11 июня 2009 года палата представителей Парламента Японии приняла поправки к закону о специальных мерах по содействию решению проблемы «северных территорий» (название закона по-японски — 「北方領土問題等の解決の促進のための特別措置に関する法律」), в которых было указано, что «северные территории» — исконно японские земли (в оригинале: 「法律の目的に、北方領土が我が国固有の領土である」)³. Однако в отечественной прессе популярно иное утверждение: южные Курильские острова — исконно российские земли. Так чьими исконными территориями являются острова Итуруп, Кунашир, Шикотан и гряда Хабомаи? Профессор Вячеслав Зимонин, в частности, пишет: «История первооткрытия и первоосвоения Сахалина и Курильских островов неопровержимо доказывает, что эти именуемые официальным Токио “северными территориями” острова — фактически русские земли, известные в России на основе донесений русских исследователей-землепроходцев еще с XVII века»⁴. Он говорит о таких этапах, как «первооткрытие, первоосвоение, первопринадлежность ничейных территорий», признает наличие на этих «ничейных» островах местных жителей — айну, но уверен, что острова Сахалин и Курильской гряды — исконно российские территории. В свою оче-

редь, Япония приводит юридический аргумент: в первом двустороннем договоре между Россией и Японией — Трактате о торговле и границах, подписанном в г. Симодэ (Япония) в 1855 году, «четыре острова» были признаны японскими. Кто в этом споре прав? Или, может быть, обеим сторонам исключить из своего политического лексикона термин «исконные территории» как термин сугубо политический, а не содержательный?

Япония утверждает, что СССР захватил «северные территории» незаконно, поскольку незаконно начал войну. При этом приводит ряд аргументов. Остановлюсь на одном — на Пакте о нейтралитете. Пакт о нейтралитете был подписан в Москве 13 апреля 1941 года и ратифицирован 25 апреля 1941 года. Согласно документу, Пакт вступает в силу со дня его ратификации обеими договаривающимися сторонами и сохраняет силу в течение пяти лет⁵, т. е. до 26 апреля 1946 года. Однако 5 апреля 1945 года правительство СССР объявило о денонсации Пакта, и 9 августа СССР вступил в войну с Японией. Был ли нарушен Пакт о нейтралитете? Очевидно, был. Законно ли вступление СССР в войну с Японией, если признать факт нарушения Пакта? Логика военного времени такова, что помимо Пакта о нейтралитете были еще договоренности СССР перед союзниками, которые и стали доминирующими в принятии решения о войне с Японией. Очевидно также, что это решение учитывало и недовольство руководства Советского Союза поражением России в русско-японской войне 1904—1905 годов. Однако, благодаря усилиям советской пропаганды, в общественном сознании россиян укоренилось, что СССР не нарушил Пакта о нейтралитете.

В России принято считать датой окончания Второй мировой войны 2 сентября 1945 года, когда был подписан Акт о капитуляции Японии. Указом Президиума Верховного Совета СССР от 2 сентября 1945 года было установлено, что 3 сентября является днем всенародного торжества — Праздником Победы над Японией⁶. В США и Великобритании есть свой День победы над Японией (V-J Day от Victory in Japan), который отмечается 15 августа, поскольку в этот день в 1945 году император Японии по радио огласил свой рескрипт о принятии условий Потсдамской декларации. Япония тоже придерживается даты 15 августа. В итоге получается, что часть мира отмечает окончание войны с Японией 15 августа, а часть — 2 сентября. Неудивительно, что Япония, исходя из своей оценки исторических событий, считает действия Советской армии по захвату «северных территорий» в конце августа — начале сентября 1945 года незаконными. Как отметил профессор Цен-

тра славянских исследований при университете Хоккайдо Нобуо Араи, «в то время как абсолютное большинство россиян полагает, что война против японского милитаризма была заключительным этапом Второй мировой войны, для нас, японцев, это не было частью войны, за которую мы должны взять ответственность и принести глубокие извинения. Это была советская агрессия, в которой японцы оказались жертвами»⁷.

В России и Японии по-разному интерпретируют послевоенные документы, в частности Сан-Францисский мирный договор 1951 года и Совместную советско-японскую декларацию 1956 года. Так, в России любят упоминать о том, что, согласно Сан-Францисскому мирному договору (статья 2с), «Япония отказывается от всех прав, оснований и претензий на Курильские острова и на ту часть острова Сахалин и прилегающих к нему островов, суверенитет над которыми Япония приобрела по Портсмутскому договору от 5 сентября 1905 г.», но не любят уточнять, что СССР не подписал этот договор в том числе и потому, что он противоречил обязательствам, которые взяли на себя США и Великобритания по Ялтинскому соглашению о возвращении Сахалина и о передаче Курильских островов Советскому Союзу. В договоре не сказано, кому принадлежат южные Курильские острова, а решать этот вопрос могут лишь участники договора.

Ключевым документом в российско-японских отношениях стала Совместная декларация 1956 года, которая прекратила состояние войны между странами, восстановила дипломатические и консульские отношения, решила вопрос с военнопленными и репарациями. Однако документ не назвали «мирным договором», поскольку в нем нет четкого указания согласованной границы. И хотя фактическая граница между странами существует, но в Декларации 1956 года СССР пообещал Японии после заключения мирного договора передать ей остров Шикотан и гряды Хабомаи. Япония же считает, что этих «двух островов» недостаточно и требует еще два острова — Итуруп и Кунашир. В то же время в российском обществе сильны настроения вообще не заключать мирный договор с Японией, а территориальные обязательства по Декларации 1956 года считать ничтожными.

Решили ли послевоенные документы территориальную проблему? Поскольку между Россией и Японией до сих пор нет Договора о границах, юридически подтверждающего согласие двух сторон на соответствующую границу, то считать, что территориальной проблемы между странами не существует, было бы как минимум не корректно. В то же время в российское общественное сознание внедряются та-

кие формулировки, какую, например, тиражирует РИА «Новости»: «Принципиальная позиция Москвы состоит в том, что южные Курильские острова вошли в состав СССР, правопреемницей которого стала Россия, по итогам Второй мировой войны, и российский суверенитет над ними, имеющий соответствующее международно-правовое оформление, сомнению не подлежит»⁸. После прочтения этой фразы не может не возникнуть вопрос: если всё оформлено в соответствии с международным правом, то о чём и зачем Россия ведёт переговоры с Японией?

Даже эти немногочисленные примеры показывают, насколько различно понимание в России и Японии тех исторических предпосылок, которые привели к возникновению территориальной проблемы. Неудивительно, что создавшие эту проблему политики до сих пор ни на шаг не приблизились к ее разрешению, хотя сегодняшние государственные деятели регулярно встречаются и на публике демонстрируют оптимизм. Может ли научное экспертное сообщество оказать содействие в решении этой застарелой проблемы?

Полагаю, что движение навстречу возможно лишь в случае, если обе стороны начнут понимать исторические события единообразным образом. Например, возможен такой механизм сотрудничества, как создание на межправительственном уровне Совместной комиссии по изучению истории российско-японских отношений. Одной из целей такой комиссии могло бы стать написание совместного учебника истории, в котором бы ученые двух стран смогли прийти к общему мнению по тем или иным ныне спорным вопросам.

Такая практика существует.

31 января 2010 года Япония и Китай опубликовали доклад с результатами совместного научного исследования их общей истории, проводимой в рамках исследовательского проекта, стартовавшего в 2006 году⁹. В докладе зафиксированы противоречия сторон по вопросу о трагическом инциденте в 1937 году в Нанкине. Генеральный секретарь кабинета министров Хирофуми Хирано по поводу доклада заметил, что дебаты между экспертами не повлияют на политику двух стран. Он признал важность дискуссий по вопросу об интерпретации истории обеими странами, однако заявил, что еще более важно развивать двусторонние связи, ориентированные на будущее¹⁰. В этой оценке отражено отношение политиков к работе ученых: политики не хотят сворачивать со своего курса, хотя понимают важность такого рода научных исследований на перспективу.

10—11 декабря 2009 года в Институте Дальнего Востока РАН прошла международная научная конференция «Япония в АТР».

В ней принял участие профессор университета Кэйо Синдзи Ёкотэ, который рассказал о группе ученых из Японии и Южной Кореи. Эта экспертная группа через совместные научные исследования, обсуждения и публикации занимается сближением позиций в области японо-корейских отношений. Будучи ее участником, он отметил, что на первых порах диалог между сторонами был исключительно сложный, однако со временем накал страстей уменьшился и по ряду проблемных вопросов удалось достичь взаимопонимания.

Россия и Япония подобных совместных исследований не проводили и не проводят. Правда, в 1992 году МИД России и МИД Японии издали совместный Сборник документов по территориальному размежеванию между Россией и Японией, но это было дипломатическое издание, и, как мы видим, на позиции сторон этот сборник не повлиял.

Приходится признать, что нынешние политики России и Японии заинтересованы в «сохранении лица» больше, чем в решении проблем через изменение и сближение своих позиций. Поэтому территориальный конфликт и впредь будет негативно влиять на многие стороны российско-японских отношений. Полагаю, что научное экспертное сообщество может внести свою лепту в исправление ситуации ради будущих отношений между странами. И должно наступить время, когда сменятся политические парадигмы, придет новое поколение политиков, способное поставить точку в проблеме заключения мирного договора между Россией и Японией и решения территориального вопроса.

Примечания

¹ Указ Президента Российской Федерации № 549 от 15 мая 2009 г. URL: <http://www.kremlin.ru/news/4121>

² МИД России. 12.02.2010. URL: <http://www.mid.ru>

³ 沖縄及び北方問題に関する特別委員会の会議録、平成21年6月11日。(Протокол заседания Специального комитета парламента Японии по вопросам Окинав и Северных территорий, 11.06.2009.)

⁴ Территориальный вопрос (в российско-японских отношениях). — Федеральный информационно-аналитический журнал «Сенатор». URL: http://senat.org/vasilevsky/RUSSIA_JAPAN.html

⁵ Пакт о нейтралитете// Совместный сборник документов по территориальному размежеванию между Россией и Японией. М.: МИД России; МИД Японии, 1992.

⁶ Об объявлении 3 сентября Праздником Победы над Японией // Ведомости Верховного Совета СССР, 1945 г., № 61. (В редакции Указа Президиума Верховного Совета СССР от 7 мая 1947 г. — Ведомости Верховного Совета СССР, 1947 г., № 17.)

⁷ Украинская газета «День». № 119. 14.07.2009.

⁸ Спор вокруг статуса Курильских островов. РИА Новости. URL: http://www.rian.ru/trend/Kuril_Islands_03072009/

⁹ The Japan Times. 01.02.2010.

¹⁰ NHK World. 01.02.2010 20:45.

Содержание

Предисловие (А. Н. Мещеряков)	5
<i>Н. Н. Трубникова</i>	
Учение о священном слове в традиции «исконной просветленности» школы Тэндай	7
<i>С. А. Полхов</i>	
«Косю хатто-но сидай»: структура законодательного уложения эпохи сэнгоку	31
<i>В. Ю. Климов</i>	
Наставления дома Асакура — историко-правовой источник Японии конца XV в.	70
<i>М. М. Киктева</i>	
Ширма «Эдо мэйсё дзу бёбу» как источник по истории города Эдо начала эпохи Токугава	98
<i>О. А. Забережная</i>	
Эстетика литературы периодов Камакура и Муромати и формирование нового понимания юээн в исследованиях Нисио Минору	117
<i>М. В. Торопыгина</i>	
«Записки о Комати» — рассказ о поэтах и поэзии	131
<i>С. В. Гришачев</i>	
Плавание Маартена де Фриса: история, картография, историография	168
<i>В. Н. Кудояров</i>	
Политика «поощрения товарного производства» при Танума Окицугу	183

С. А. Толстогузов	
К вопросу об оценке реформ годов Тэмпо	200
А. В. Филиппов	
Финансово-экономические аспекты реформ годов Кёхо	215
Климов А. В.	
«Рассказы о северных эдзо» («Хокуидан» 北夷談)	258
А. Н. Мещеряков	
Японское тело: к вопросу о приличиях	280
Н. Ф. Клобукова (Голубинская)	
Музыкальная культура Японии в эпоху Мэйдзи (по Дневникам о. Николая Японского)	297
Я. А. Шулатов	
Разведка и японоведы: становление осведомительной службы на Востоке и тематические задания для Е. Д. Поливанова и Н. И. Конрада	317
Ш. Ш. Яппаров	
Формирование «новой» аристократии в Японии 1884—1945 гг.	336
К. Г. Санина	
Образы роковых женщин в творчестве японских неоромантиков	343
О. И. Макарова	
Японское искусство на Всемирных выставках XIX в.	368
А. С. Борисова	
К истории переводов Книги Псалтирь на японский язык	380
Н. О. Фаризова	
Времена года в переводах лирики Александра Блока на японский язык	385
Сиохаара Эрико	
О первом переводе на русский язык Миядзавы Кэндзи	400
Д. А. Купко	
Образ воина в малой прозе М. Ибусэ и О. Гончара	405
А. П. Беляев	
Нисикава Нэй: титан каллиграфии двадцатого века	414

Д. А. Махнёва	
Феномен «телефонного романа» (кэйти-сёсэцу)	
в социокультурном аспекте	429
М. А. Нестерова, К. А. Спицына	
Японская концепция «альтернативного» тела в Высокой	
моде	440
И. С. Тихоуцкая	
Изменения в жизненном цикле японцев и место молодежи	
в современном японском обществе	455
О. И. Казаков	
О воздействии политического фактора на интерпретацию	
истории (в контексте российско-японских отношений)	467

И 90 История и культура традиционной Японии 3 / Отв. ред. А. Н. Мещеряков. М. : Наталис, 2010. — 480 с. : ил. — (Orientalia et Classica : Труды Института восточных культур и античности; вып. XXXII) — ISBN 978-5-7281-1137-5, ISBN 978-5-0862-0330-5

Настоящий сборник составлен на основе материалов 12-й ежегодной конференции «История и культура Японии», состоявшейся в феврале 2010 г. В нем представлены работы самой широкой тематики: от древнего буддизма до современного «телефонного романа», от средневековых законов до становления военной разведки, от легенд о знаменитой поэтессе Оно-но Комати до восприятия японцами собственного тела. Для всех, кто интересуется историей и культурой Японии.

УДК 008.001(520)
ББК 63.3(5Япо)я43

Научное издание

История и культура традиционной Японии 3

Ответственный редактор
А. Н. Мещеряков

Издатель
И. А. Мадий

Главный редактор
А. Р. Вяткин

Исполнительный директор
Е. Е. Кудинов

Оригинал-макет подготовлен в издательстве «Наталис»

Подписано в печать 30.09.10
Формат 60×90 1/16. Усл. печ. л. 30
Тираж 300 экз. Заказ № 61

Издательство «Наталис»
119035, Москва, Б. Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2
Телефон: (495) 637-34-38
e-mail: natalis_press@mail.ru, www.natalis.ru

По вопросам оптовой и розничной закупки книг обращаться
в магазин «Восточной коллекции» при издательстве «Наталис» по адресу:
119035, Москва, Б. Левшинский пер., д. 8/1, стр. 2
Телефон: (495) 637-34-38, e-mail: natalis_press@mail.ru

Отпечатано в типографии
ООО «Миклош» «PrintFire»

ISBN 978-5-8062-0330-5



9 785806 203305 >

